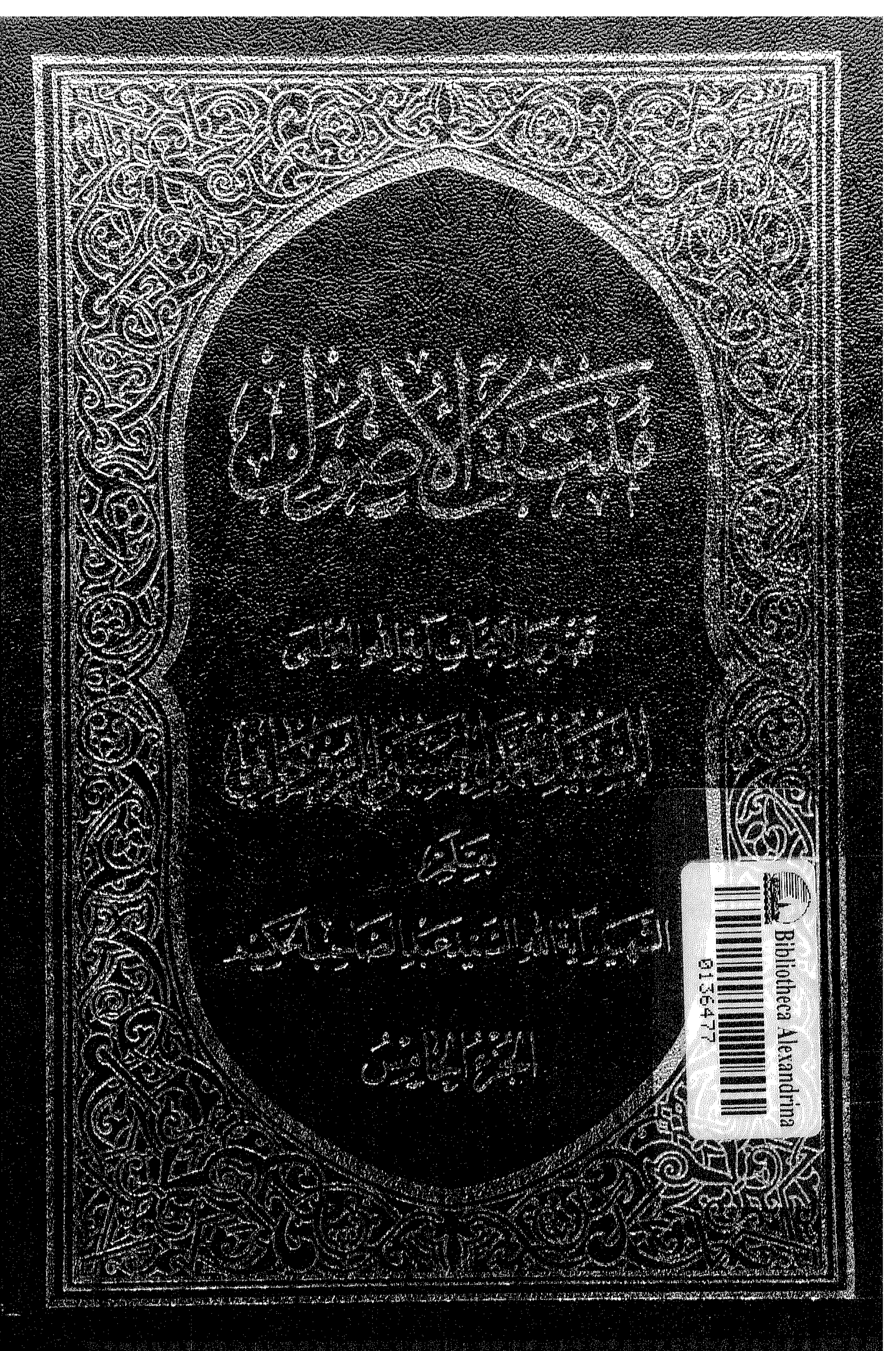

منتقى الأصول
تقرير أبحاث آية الله العظمى
السيد محمد الحسيني الروحاني
بقلم
الشهيد آية الله السيد عبد الصاحب الحكيم
الجزء الخامس
Bibliotheca Alexandrina
0136477









تقريراً لأبحاث آية الله العظمى

السيد محمد الحسيني الروحاني

الشهيد آية الله السيد عبد الصاحب الحكيم

الجزء الخامس

اسم الكتاب	منتقى الاصول ج ٥
المؤلف:	الشيهد آية الله السيد عبدالصاحب الحكيم
المطبعة:	الهادي
الطبعة:	الثانية ١٤١٦ هـ
الكمية:	٢٠٠٠ نسخة
السعر:	٧٠٠٠ ريال

بسم الله الرحمن الرحيم



تتمة

مبحث البراءة



« الشبهة الموضوعية »

ويقع الكلام بعد ذلك في الشبهة الموضوعية التحريمية. والكلام في جهات:

الأولى: في الدليل على البراءة فيها شرعاً.

الثانية: في تقريب جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الثالثة: في ضابط ما تجري فيه البراءة منها، وتمييزه عما لا تجري فيه.

أما الجهة الأولى: فتحقيق الكلام فيها: ان الدليل على البراءة في الشبهات الموضوعية هو ما تقدم من أدلة البراءة، ويضاف اليها بعض النصوص التي قيل باختصاصها في الشبهة الموضوعية:

منها: رواية عبد الله بن سنان: «قال أبو عبدالله (عليه السلام) كل شيء يكون فيه حرام وحلال، فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»[1]. وقد ورد هذا المضمون في نصوص أخرى وقع السؤال فيها عن الجبن[2].

---

(١) وسائل الشيعة ١٢ / ٥٩ باب: ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث: ١.

(٢) وسائل السيعة ١٧ / ٩٠ باب: ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة.

وقد تعرض الشيخ (رحمه الله) الى هذا المضمون، وذهب الى عدم شموله للشبهة الحكمية وانه يختص بالشبهة في الموضوع لقرائن متعددة..

كفرض وجود القسمين من الحلال والحرام.

وظهور ان ذكر القيد لبيان منشأ الاشتباه، وان وجود القسمين هو الذي أوجب اشتباه الحال في المشكوك، وهذا لا يتم في الشبهة الحكمية لعدم كون منشأ الاشتباه وجود القسمين، بل يتحقق الشك من جهة الحكم ولو لم يكن هناك قسمان.

وكون الغاية هي معرفة الحرام منه. ومن الواضح انه لو فرض تصور جامع بين ما هو الحلال والحرام في موارد الشبهة الحكمية، فلا تكون معرفة الحرام غاية لحلية المشكوك، كما لا يخفى.

وبالجملة: ظهور النص في جعل الحلية في خصوص مورد الشبهة الموضوعية لا ينكر[1].

ومنها: قوله (عليه السلام): «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه»[2] ـ بناء على أنه غير رواية مسعدة بن صدقة، وقد تقدم الحديث في ذلك فراجع ـ وظهورها في خصوص مورد الشبهة الموضوعية قد ينكر بدواً، لعموم: «كل شيء» لكل مشكوك ولو بالشبهة الحكمية. لكن قوله: «حتى تعلم أنه حرام» يوجب الظهور في الاختصاص، إذ لا يعبّر في موارد الشبهة الحكمية بهذا التعبير، بل يقال: «حتى تعرف حرمته»، فمثل التعبير ظاهر في العلم بمصداقيته للحرام وانطباق الحرام عليه، وهو ظاهر في موارد الشبهة الموضوعية.

ولو تنزلنا عن هذه الدعوى، فمفهومها للشبهة الحكمية لا يضر دلالتها

---

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٠٠ ـ الطبعة الاولى.

(٢) قريب من هذا المضمون روايات باب: ٤ من أبواب ما يكتسب به ج ١١.

على الاباحة في الشبهة الموضوعية، وهو يكفينا في المقام لأنه المهم.

ومنهـا: رواية مسعدة بن صدقة التي استدل بها العلامة (رحمه الله) في التذكرة وهـي قوله: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثواب يكون عليك ولعله سرقة، أو العبد يكون عندك ولعله حرّ قد باع نفسه أو قهرفبيع أو خدع فبيع، أو أمرأة تحتك وهي اختك أو رضيعتك، والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البينة»[1].

هذا، وقد تقـدمـت الاشارة الى الاشكال في دلالتها على أصالة الاباحة والحلية، باعتبـار ان الموارد المذكورة في النص ليست من موارد اجراء أصالة الحل، بل الحل فيها مستند الى الأصول أو الامارات الموضوعية كاليد في مثال الثوب والعبد، بحيث انه لو لا هذا الأصل الموضوعي لكان الحكم فيها بحرمة التصرف لا بحليته، لجريان أصالة بقاء الثوب على ملك مالكه الأول ـ في مثال الثوب ـ وأصالة الحرية في الانسان المشكوك، أو أصالة عدم تأثير العقد الواقع عليه، فان الأصل في المعاملات الفساد ـ في مثال العبد المشترى ـ وكأصالة عدم تحقق الرضاع والنسب ـ في مثال الزوجة ـ فانه يستلزم الحلية، ولو لا هذا الأصل لكان المعيّن الحكم بالحرمة لأصالة عدم تأثير العقد.

وقد صرّح الشيخ (رحمه الله) بهذا الاشكال، كما تقدم منا ـ في مقام تحقيق الحال فيه ـ ان هذا الحديث بعد عدم إمكان حمله على ظاهره من انشاء الحلية في جميع هذه الموارد وغيرها من موارد أصالة البراءة بانشاء واحد، فانه يستلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى، يدور أمره بين احتمالين:

أحدهما: ان يكون إخباراً عن جعل الحلية في جميع موارد الشك فيها، فيدل على جعل أصالة الحل لوجود المورد الفاقد لدليل يدل على الحلية غيرها.

---

(١) وسائل الشيعة ١٢ / ٦٠ باب: ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث: ٤.

والآخر: ان يكون اخباراً بعنوان الاشارة الى ما هو المجهول المفروض جعله في الشريعة من أحكام تسهيلية[1].

وقد عرفت عدم دلالته -بناء على هذا الاحتمال- على جعل أصالة الحل. وقد تقدم عدم ظهور الحديث في أحد الاحتمالين، فيكون مجملاً. فراجع تعرف.

وأما **الجهة الثانية**: فتحقيق الكلام فيها: أنه قد يدعى عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ولا يخفى ان هناك مورداً تنفى فيه هذه القاعدة وهو مورد الشبهة الحكمية البدوية قبل الفحص.

ولكن الوجه الذي تنفى به القاعدة هناك لا يتأتى هنا ولا يرتبط بما نحن فيه.

فان الوجه المذكور هناك يرجع الى بيان ان البيان المأخوذ في موضوع القاعدة ليس هو خصوص البيان الواصل بنفسه الى العبد، كي لا يجب على العبد الفحص لعدم وصول الدليل فيحكم العقل بالبراءة، بل هو ما يعم الواصل وما هو في معرض الوصول، لأن طريقة المولى ليست على ايصال كل حكم الى المكلف بنفسه، بل طريقته على ايصاله الى بعض المكلفين، فيصل الى الجميع تدريجاً بواسطة النقل، وفي مثل ذلك لا يحكم العقل بقبح العقاب قبل الفحص واليأس عن الدليل.

ولا يخفى انه لا موضوع لهذا الوجه فيما نحن فيه لفرض العلم بالحكم، فلو لم يتم هذا الوجه والتزم بارادة البيان الواصل من موضوع القاعدة، فهو حاصل فيما نحن فيه للعلم بالحكم الكلي. إذن فلا بد من كون منشأ الشك في جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان وعدم جريانها فيما نحن فيه أمراً آخر غير

---

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٠١ ـ الطبعة الاولى.

تردد الأمر في كيفية البيان، وانه البيان الواصل أو ما هو في معرض الوصول.

وإلا لما كان مجال للشك في عدم جريانها لفرض كون البيان واصلاً للعلم بالحكم.

وعلى ما ذكرنا يظهر لك التسامح الواقع في بعض التقريرات لظهورها في تقريب وجه عدم جريان القاعدة فيما نحن فيه بما يذكر لتقريب عدم جريانها في الشبهات قبل الفحص[1].

فالوجه الذي ينبغي ان يقال في تقريب عدم جريان القاعدة فيما نحن فيه هو: ان المعتبر في البيان المأخوذ في موضوع القاعدة هو بيان الحكم الشرعي الذي يرتبط بالمولى. ولا يخفى ان ما يرتبط بالمولى هو الحكم الكلي، أما الحكم الجزئي في المورد الخاص فهو أجنبي عن المولى، وليس على المولى بيانه، بل تشخيصه موكول الى العبد نفسه. فما يلزم على المولى بيانه هو الحكم الكلي. والمفروض تعلق العلم به، فيكون منجزاً، فلا بد من الخروج عن عهدته بترك المشكوك كونه من افراد الحرام الكلي. فهذا الوجه يرجع الى تشخيص ما يلزم بيانه عما لا يلزم بيانه.

والوجه السابق يرجع الى تشخيص كيفية البيان المأخوذ في الموضوع.

وقد تصدى الشيخ (رحمه الله) الى ردّ هذا الوجه، وأنه لا ينفع في اثبات الاحتياط في الشبهة الموضوعية[2].

ولكن بيانه ـ في الشبهة التحريمية والوجوبية ـ لا يخلو عن إجمال، بل هو اشبه بالدعوى بلا تنبيه على اساس النكتة التي بها يندفع هذا الوجه.

وقد أوضحه بصورة علمية المحقق النائيني، فأفاد (قدس سره): ان الحكم الكلي مجعول بنحو القضية الحقيقية، فهو ينحل الى احكام متعددة بتعدد افراد

---

(١) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الاصول ٤٨٩/٢ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٢١ ـ الطبعة الاولى.

الموضوع الكلي. ولا يخفى ان الحكم الثابت على الموضوع المفروض الوجود انما يصير فعلياً بفعلية موضوعه، فاذا لم يكن موضوعه فعلياً لم يكن الحكم كذلك، إذ لا معنى للنهي الفعلي عن شرب الخمر غير الموجود، وانما يعلق الحرمة على تقدير وجوده.

وعلى هذا فالعلم بفعلية الحكم يناط بالعلم بالموضوع، فمع الشك في الموضوع يشك في فعلية الحكم، فلا يكون منجزاً، لان الحكم الذي يتنجز بالعلم هو الحكم الفعلي. فالدليل العام المعلوم لا يستلزم سوى العلم بجعل الحكم على تقدير وجود الموضوع، ولا يقتضي العلم بنفس الحكم المجعول.والذي ينفع في مقام التنجيز هو العلم بالحكم الفعلي، لا بأصل الجعل. إذن فالعلم بجعل الحكم الكلي لا يكون منجزاً في مورد الشك في الموضوع[١].

وبذلك يتضح ما قرره (قدس سره) من ان التنجز يتقوم بالعلم بالكبرى والعلم بالصغرى، ولا فائدة في العلم بالكبرى مع عدم العلم بالصغرى، كما لا فائدة في العلم بالصغرى مع عدم العلم بالكبرى. فلاحظ.

ولعل هذا هو مراد الشيخ من ان الدليل على النهي العام لا يكون دليلاً على تحريم الخمر المشكوك. فالتفت.

ثم ان الشيخ[٢] (رحمه الله) بعد ان تصدى لردّ الوجه المذكور تصدّى للنقض على القائل بموارد الشبهات الحكمية، لوجود عمومات تدل على حرمة أمور واقعية يحتمل أن يكون المشتبه حكمه ـ كشرب التتن ـ منها، كقوله تعالى: ﴿ما نهاكم عنه فأنتهوا﴾[٣]. وقوله: ﴿حرمت عليكم الخبائث﴾[٤].

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ٣٩٠ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٢١ ـ الطبعة الاولى.

(٣) سورة الحشر، الآية: ٧.

(٤) سورة الأعراف، الآية: ١٥٧.

ثم إن جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا يختلف الحال فيه بين كون الشبهة تحريمية أو وجوبية، فمثل ما لو دار أمر الفوائت بين الأقل والأكثر، لا يتنجز عليه سوى وجوب الأقل.

وأما الزائد فلا عقاب عليه لعدم البيان. فما ذهب اليه البعض في المثال من عدم الرجوع الى أصالة الاحتياط والتمسك بالبراءة في غير محله.

وقد ذكر الشيخ لبعض المحققين[1] تفصيلاً في مثال الفوائت، وهو أن المكلف..

تارة: يعلم تفصيلاً بمقدار الفوائت ثم يعرض عليه النسيان فلا يعلم انها كانت خمسة او عشرة ـ مثلاً ـ.

وأخرى: يكون جاهلاً من أول الأمر بالمقدار ومتردداً بين فوات الأقل والأكثر.

ففي الصورة الأولى يلزمه الاحتياط، لتنجز ما علمه تفصيلاً في حقه ولا يزول ذلك بعروض النسيان، فانه ـ اي النسيان ـ لا يرفع الحكم الثابت بالاطلاق.

وفي الصورة الثانية لا يلزمه الاحتياط، لعدم تنجز شيء في حقه سابقاً يشك في براءة ذمته منه، بل الذي يعلم ثبوته في حقه هو الأقل لا غير.

ونفاه (قدس سره): بانه يظهر النظر فيه مما ذكرناه سابقاً[2].

ولم يزد على هذا بقليل ولا كثير.

ومن الواضح انه ليس فيما تقدم من بيان جريان البراءة العقلية ما ينفي ما ادعاه، من لزوم الخروج عن عهدة العلم التفصيلي المنجز السابق.

فالتحقيق في جواب هذا التوهم هو: ان العلم تفصيلياً كان أو إجمالياً إنما

(١ و٢) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول /٢٣٤ ـ الطبعة الاولى.

يكون منجزاً ما دام باقياً، فاذا زال زال أثره.

وأشار الشيخ الى ذلك في أول مبحث القطع بقوله: «ما دام موجوداً»[١].

ويوضح ذلك في مبحث الاشتغال فيبين: ان العلم الاجمالي انما يكون منجزاً إذا بقي ثابتاً ولم يرتفع، فلو علم إجمالاً بنجاسة احد الاناءين ثم بعد حين زال علمه الاجمالي بان علم تفصيلاً بطهارتهما أو بطهارة أحدهما أو بعدم وقوع النجاسة في أحدهما وان شك في نجاستهما بدواً، لم يكن مجال لدعوى لزوم الاحتياط بملاحظة حدوث العلم الاجمالي[٢].

ولا يرد على هذا: بان لازمه عدم لزوم الاجتناب عن احد الطرفين المعلوم نجاسة أحدهما إذا طهر الآخر لزوال العلم الاجمالي بالنجاسة. وذلك لأن التطهير إنما يرفع المعلوم بالاجمال بقاء، أما حدوثاً فلا. فالعلم الاجمالي فعلاً بنجاسة أحد الاناءين حدوثاً ثابت ولم ينتف بالتطهير، فيكون التنجيز بلحاظه. فالمعتبر بقاء العلم لا المعلوم.

وإذا ظهر ذلك تعرف الحال في ما ذكره المحقق المزبور، فان علمه التفصيلي انما تلزم مراعاته ما دام موجوداً. أما اذا زال كما هو الفرض فلا موضوع للتنجيز، فليس عدم التنجيز لتقييد المطلقات، بل لعدم موضوعه وهو العلم، والعلم السابق لا ينفع في تنجيز الحكم لاحقاً، فلاحظ وتدبر.

وأما الجهة الثالثة: فتحقيق الكلام فيها: ان البراءة انما تجري في مورد الشك في التكليف الزائد، سواء كان استقلالياً أو ضمنياً، أو فقل انها انما تجري مع الشك في أصل التكليف أو في سعته وانبساطه على أمر خاص مع العلم بأصله، كموارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر. والسر في ذلك واضح، لان ما هو بيد

---

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٥٠ ـ الطبعة الاولى.

الشارع رفعاً ووضعاً هو التكليف، فيستطيع ان يرفعه من أصله كما بيده تضييق دائرة شموله وانبساطه وتوسيعها.

أما غير ذلك، فليس مما يرجع اليه كي يصح له رفعه.

اذا تبين ذلك: فقد تقدم ان النهي ـ سواء كان عبارة عن الزجر عن الفعل او طلب الترك ـ انما ينشأ عن مفسدة في متعلقه في قبال الأمر الذي ينشأ عن مصلحة في متعلقه.

وعليه، فهو لا يخرج عن أحد صور ثلاث، لأن المفسدة..

إما ان تكون في كل فعل على استقلاله فيكون النهي متعلقاً بجميع الأفعال بنحو العموم الاستغراقي، فيكون كل فعل محرماً على حدة.

وإما أن تكون في مجموع الافعال بنحو الارتباط، فيكون النهي متعلقاً بمجموع الافعال، ويلزمه تحقق الامتثال بترك أحد الافعال ولو ترك فعل الباقي بأسره لتحقق ترك المجموع.

وأما ان تكون في صرف الوجود، فيتعلق النهي به ويلزمه عدم تحقق الامتثال إلا بترك الجميع، وقد تقدم منا ما يوضح ذلك. فراجع.

أما اذا كان النهي متعلقاً بجميع الأفعال بنحو العموم الاستغراقي، فمع الشك في شيء انه مصداق للمحرم كالشك في أن هذا المائع خمر أو خلّ، تجري البراءة فيه، لأنه يشك في تكليف مستقل تعلّق بهذاالفردالمجهول،فتجري البراءة شرعاً كما تجري فيه البراءة عقلاً، إذ قد عرفت أن العلم بالكبرى الكلية لا ينفي قاعدة قبح العقاب بلا بيان لعدم استلزامه للتنجيز.

وأما إذا كان النهي متعلقاً بمجموع الأفعال، فلا اشكال في صحة ارتكاب المشكوك مع اجتناب أحد الافراد المعلومة، انما الاشكال في ارتكاب جميع الافراد المعلومة وترك المشكوك فقط، فهل يصح أو لا؟. فقد قيل: بجريان البراءة في الأقل المعلوم فرديته فيصح ارتكابه، ويتحقق الامتثال بترك المشكوك، وذلك

لرجوع الشك الى دوران الأمر بين الأقل والأكثر، والحكم فيه في باب التحريم يختلف عنه في باب الوجوب، لدوران الأمر في تعلق الحرمة من تعلقها بخصوص الافراد المعلومة وتعلقها بالمجموع المركب منها ومن الفرد المشكوك ـ لو كان مصداقاً للحرام واقعاً ـ فهو يعلم بحرمة الأكثر إما لنفسه أو لحرمة الأقل في ضمنه.

أما الأقل، فهو غير معلوم الحرمة لاحتمال ان يكون المشكوك مصداق الحرام، فيتحقق ترك المجموع بتركه، فيكون مجرى البراءة دون الاكثر، على العكس في دوران الأمر بين الأقل والأكثر في باب الوجوب .

وهذا البيان غير سديد، وذلك لأن المفروض ثبوت العلم بتعلق الحرمة بعنوان المجموع المشكوك تحققه بالأقل أو الأكثر، فهو يعلم إجمالاً اما بحرمة مجموع الأقل أو مجموع الأكثر، والمطلوب هو اثبات انحلال هذا العلم، وما أفيد لا يحقق الانحلال، إذ أصالة البراءة في الأقل تعارضها أصالة البراءة من الأكثر لعدم العلم تفصيلاً بحرمة الاكثر بما هو أكثر، فلا انحلال بخلاف موارد الوجوب، فانه يعلم تفصيلاً بوجوب الأقل ـ عند دوران الأمر بين وجوبه ووجوب الاكثر ـ على كل تقدير، وهو يمنع من تنجيز العلم الاجمالي ـ على ما قيل ـ إذن فمقتضى الاشتغال بالتكليف المزبور هو عدم الاكتفاء بالمشكوك عند ارتكاب غيره، لعدم العلم بتحقق الامتثال بذلك.

وأما إذا كان النهي متعلقاً بصرف وجود الفعل..

فمع الشك في مصداقية شيء للحرام قد يلتزم بالبراءة..

إما لأجل الشك في صدق أول الوجود عليه ليكون حراماً، فيكون مشكوك الحرمة والمرجع فيه البراءة.

وإما لأجل الشك في كون المكلف في ضيق من التكليف فيه، والبراءة تتكفل رفع الضيق على المكلف ونفيه.

ولكن الحق هو جريان قاعدة الاشتغال وفاقاً لصاحب الكفاية[1] ـ كما تقدم ـ، وعدم تمامية ما قيل في وجه اجراء البراءة سواءاً كان النهي عبارة عن الزجر عن الفعل أو كانت عبارة عن طلب الترك.

أما إذا كان عبارة عن الزجر عن الفعل، فلأن النهي تعلق بصرف وجود الفعل وهو أول وجوده، وهو معلوم بحدوده وقيوده، وإنما الشك في انطباق صرف الوجود المعلوم بحدّه على هذا الفرد المشكوك. ومن الواضح ان كون هذا الفرد من افراد الحرام واقعاً لا يستلزم سعة في التكليف وزيادة فيه، كما ان عدم كونه من افراده واقعاً لا يستلزم نقصاً في دائرته، كما لو أوجد شخص فرداً للخمر أو أتلفه، فان الايجاد لا يستلزم سعة التكليف، كما ان اتلاف الفرد لا يستلزم ضيقه بعد ان كان النهي عن صرف الوجود، إذ لا ربط لانطباق متعلق التكليف المعلوم بمفهومه على فرد وعدم انطباقه بالتكليف زيادة ونقيصة.

وإذا تبين ذلك، فلا مجال لاجراء البراءة فيه لعدم تعلق التكليف به، ولا يكون ثبوت الحكم له على تقدير كونه من أفراد الحرام مستلزماً لسعة التكليف وزيادته عما كان معلوماً. وقد عرفت ان البراءة إنما تجري فيما إذا كان الشك في أصل التكليف أو زيادته وسعته. وعليه فمقتضى قاعدة الاشتغال لزوم اجتنابه، ليعلم بترك صرف الوجود فيعلم بالامتثال.

وأما اذا كان عبارة عن طلب الترك ـ كما فرضه العراقي (قدس سره) ـ فقد يتخيل جريان البراءة للشك في سعة التكليف، لان الشك في كون هذا فرداً للحرام يلازم الشك في أن تركه مشمول للطلب أولا، فيرجع الشك الى الشك في سعة التكليف وانبساطه على ترك المشكوك.

ولكن فيه: ان الالتزام بان النهي عبارة عن طلب الترك والعدم مع كونه

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٥٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

مخالفاً لظاهر النهي في كونه زجراً عن الفعل وردعاً عنه، إنما هو من جهة عقلية، وهي ما تقدم من ان التكليف لتحريك الارادة، والمتصور في باب النهي هو تحريك الارادة في عدم الفعل لا في نفسه. ولا يخفى ان هذا المعنى يرجع الى ان المطلوب في موارد النهي هو عدم إعمال الارادة في الفعل. ولا يخفى ان عدم إعمال الارادة في صرف وجود الفعل لازم للترك المستمر بين المبدأ والمنتهى، فليس المطلوب هو الترك بنفسه، بل ما هو لازمه.

وعليه، فالشك في فردية أمر للحرام لا يستلزم الشك في سعة التكليف، لان متعلقه أمر بسيط لازم للمتروك، فلا يكون مجرى للبراءة. وإنما المحكم هو قاعدة الاشتغال تحصيلاً للفراغ اليقيني. فتدبر.

يبقى الكلام فيما أفاده صاحب الكفاية (رحمه الله) من وجود أصل موضوعي - في بعض الاحيان - ينقح الاتيان بمتعلق التكليف، فيكون حاكماً على قاعدة الاشتغال أو وارداً عليها.

كما إذا كان المكلف مسبوقاً بترك صرف الوجود، فانه مع اتيانه بالمشكوك يشك أنه بعدُ تارك لصرف الوجود أولا، فيستصحب كونه تاركاً لصرف الوجود ويثبت به الامتثال[1].

وهذا الأصل بهذه الصورة أنما يتأتى فيما لو كان الطلب متعلقاً بالترك بعنوانه، اما إذا كان مرجع الطلب الى طلب عدم إعمال الارادة في الفعل، فاستصحاب الترك لا يجدي، لانه - اي الترك - من لوازم متعلق التكليف لا نفسه.

ولكن يمكننا ان نلتزم باجراء الاستصحاب في نفس متعلق التكليف المفروض، وهو عدم اعماله الارادة في الفعل، لانه متيقن الثبوت مشكوك الارتفاع.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٥٣ - طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وبـالجملة: يجري الاستصحـاب في متعلق التكليف كيفما فرض، لأنه متيقن الثبوت مشكوك الارتفاع. فتدبر.

هذا تمام الكلام في الشبهة الموضوعية.



فصل في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة

إذا دار أمر الفعل بين أن يكون واجباً أو حراماً بحيث علم إجمالاً تعلق الوجوب أو الحرمة به ـ كما إذا علم انه حلف على الجلوس في هذا المكان في هذه الساعة أو على تركه. أو حلف أما على وطء زوجته هذه الليلة أو على ترك وطئها في الليلة نفسها ـ، فتارة: يكون الوجوب والحرمة توصليين. واخرى: يكون أحدهما أو كل منهما تعبدياً.

وقد جعل الشيخ (قدس سره) محل الكلام هو الصورة الاولى دون ما لو كانا تعبديين أو كان أحدهما المعين كذلك، وذلك للتمكن من المخالفة القطعية العملية في هذه الصورة، فلا يمكن اجراء الاباحة المستلزمة لطرح كلا الاحتمالين، وهي أحد الوجوه في المسألة[1].

ولكن صاحب الكفاية (قدس سره) ذهب الى انه وان كانت الاباحة غير جارية في هذه الصورة، إلا ان الحكم فيها هو التخيير عقلاً بين الفعل بنحو قربي أو الترك كذلك، لعدم التمكن من الموافقة القطعية[2].

---

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول /٢٣٦ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول /٣٥٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وبما أن المهم في هذا المقام هو تحقيق أصالة التخيير بين الفعل والترك، لم يكن وجه لتخصيص المورد بالتوصليين.

ولا يخفى عليك أن تعميم المورد للتعبديين أو تخصيصه بالتوصليين غير مهم إنما المهم معرفة حكم كلتا الصورتين، وسيتضح ان شاء الله تعالى بعد ذلك ان الحق في جانب الشيخ (رحمه الله) لا في جانب صاحب الكفاية. فيقع الكلام في مسألتين:

المسألة الاولى: ما اذا كان الوجوب والحرمة توصليين يسقطان بمجرد الموافقة بلا احتياج الى قصد التقرب.

ولا يخفى ان المكلف لا يقدر في هذه الصورة على الموافقة القطعية لعدم قدرة المكلف على الفعل والترك معاً، كما لا يتمكن من المخالفة العملية القطعية لعدم خلو المكلف من الفعل أو الترك. ومنه يظهر ان كلاً من الموافقة الاحتمالية والمخالفة الاحتمالية قهرية الحصول لا دخل لاختيار المكلف فيها.

والأقوال المذكورة في المسألة خمسة:

الأول: جريان البراءة نقلاً وعقلاً.

الثاني: الأخذ باحدهما تعييناً.

الثالث: الأخذ باحدهما تخييراً.

الرابع: التخيير بين الفعل والترك عقلاً مع جريان اصالة الإباحة شرعاً.

الخامس: التخيير بين الفعل والترك عقلاً، مع عدم جريان البراءة والإباحة وعدم الحكم بشئ أصلاً.

واختار الرابع صاحب الكفاية[1].

وتحقيق الكلام على نحو يتضح به ما هو الصحيح من هذه الأقوال: هو

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٥٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

أنك عرفت انه لا تمكن موافقة ومخالفة العلم الاجمالي قطعاً، والموافقة الاحتمالية والمخالفة كذلك قهرية الحصول. وعليه نقول:

أما جريان البراءة شرعاً، فقد يقرب ـ كما اشار اليه في الكفاية ـ: بان كلاً من الوجوب والحرمة مجهول، فيعمه حديث الرفع ونحوه مما دل على رفع الحكم عند الجهل به[١].

وقد ذهب المحقق النائيني (رحمه الله) الى نفيه لوجهين:

الأول: ان الحكم الظاهري لا بد له من أثر شرعي وإلا لكان لغواً، وجعل البراءة فيما نحن فيه لا أثر له بعد عدم خلو المكلف من الفعل أو الترك قهراً، لحكم العقل بالترخيص والتخيير بين الفعل والترك.

الثاني: ان رفع الالزام انما يصح في المورد القابل لوضعه بجعل الاحتياط ـ كما تقدم بيانه في حديث الرفع ـ، وفي ما نحن فيه لا يتمكن الشارع من جعل الاحتياط لعدم التمكن من الاحتياط، فلا معنى لرفع التكليف[٢].

كما ان المحقق الأصفهاني (رحمه الله) نفى البراءة الشرعية بدعوى: ان ظاهر أدلة البراءة كونها في مقام معذورية الجهل وارتفاعها بالعلم، فما كان تنجزه وعدمه من ناحية العلم والجهل كان مشمولاً للغاية والمغيى ، وما كان من ناحية التمكن من الامتثال وعدمه فلا ربط له بأدلة البراءة، وما نحن فيه من الثاني لعدم القصور في العلم، وانما القصور من جهة عدم التمكن من امتثال الالزام المعلوم. فلاحظ[٣].

أقول: أما محذور اللغوية في جريان البراءة الشرعية، فهو محذور عام يقال في جميع موارد البراءة لفرض حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وعدم لزوم

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٥٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٢ / ٢٣٢ ـ الطبعة الاولى.

(٣) الأصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٣٦ ـ الطبعة الاولى.

الاحتياط، بناء على الالتزام بحكم العقل المزبور الذي عليه الكل، والجواب هناك هو الجواب هنا.فراجع[1].

وأما الوجه الثاني، فهو يبتني على ملاحظة أصالة البراءة بالنسبة الى الجامع المعلوم وفرض الطرفين طرفاً واحداً، إذ لا يتصور الاحتياط حينئذٍ، مع انه لا ينبغي ذلك، إذ البراءة تلحظ بالنسبة الى كل طرف بخصوصه، وجعل الاحتياط والضيق بالنسبة اليه ممكن للشارع، إذ للشارع أن يجعل الاحتياط بلحاظ احتمال الوجوب، فيلزم بالفعل كما له ان يجعله بلحاظ احتمال الحرمة، فينفي الاحتياط بلحاظ كلا الحكمين تسهيلاً ومنة، برفع كل منهما على حدة.

ومنه ظهر الاشكال فيما أفاده المحقق الأصفهاني، فان عدم التمكن من الامتثال إنما هو بملاحظة الجامع المعلوم. وإلا فبملاحظة كل احتمال بحياله يكون المكلف قادراً على امتثاله، فتجري أصالة البراءة فيه للجهل به بخصوصه وإن كان الجامع معلوماً.

وبالجملة: فايراد المحققين (قدس سرهما) ناش من ملاحظة الطرفين طرفاً واحداً، وقياس البراءة بالنسبة الى جامع الالزام المعلوم. وهو ليس كما ينبغي.

ولكن هذا الايراد عليهما بدوي، إذ يمكن توجيه كلامهما بما يرتفع به الايراد فنقول: انه بناء على ان النهي عبارة عن الزجر عن الفعل لا طلب الترك ـ كما يراه صاحب الكفاية ـ يكون مورد الوجوب والحرمة شيئاً واحداً وهو الفعل. إذن فالجامع بين الوجوب والحرمة معلوم التعلق بالفعل، والفعل يعلم بورود الجامع بينهما عليه، ولنسمه الالزام ـ تبعاً للأعلام ـ، فالالزام الجامع يعلم تفصيلاً بتعلقه بالفعل. وإنما الشك في خصوصية الالزام من وجوب أو حرمة.

---

(١) راجع ١٩٦/٤ من هذا الكتاب.

ولا يخفى عليك ان هذا الالزام لا أثر له عملاً بعد تردده بين الوجوب والحرمة، فلا يكون سبباً للتنجز ولا منشئاً للمؤاخذة على المخالفة، لما عرفت من أنه مما لا يتمكن المكلف من موافقته ومخالفته العملية القطعية، ومما لا يخرج المكلف عن موافقته ومخالفته الاحتمالية. إذن فانطباق الالزام واقعاً على أي الاحتمالين من الوجوب والحرمة لا أثر له.

وعليه، فان اريد اجراء البراءة من خصوصية الوجوب أو الحرمة. ففيه: ان اجراء البراءة من كل منهما باعتبار جهة الالزام والكلفة التي فيه، وهي معلومة بالفرض.

وإن أريد إجراء البراءة بملاحظة الشك في انطباق الالزام المعلوم على الوجوب أو على الحرمة، نظير الشك في انطباق النجس المعلوم على احد الاناءين. ففيه: ان الانطباق الواقعي على كل من الحكمين إذا لم يكن بذي أثر - كما عرفت - فلا معنى لنفيه ورفعه بدليل البراءة مع الشك فيه، لانه لا يمكن وضع الالزام.

وإن أريد اجراء البراءة بملاحظة الالزام المعلوم المتعلق بالفعل. ففيه: أولاً: انه معلوم تفصيلاً. وثانياً: انه مما لا يمكن جعل الاحتياط بالنسبة اليه ومما لا يتمكن من امتثاله.

وهذا البيان لا يتأتى بناء على كون النهي عبارة عن طلب الترك، لاختلاف متعلق الالزام المعلوم، اذ الوجوب والحرمة لا يردان على شيء واحد، فكل من الفعل والترك مشكوك الالزام، فقد يقال بجريان البراءة فيه لعدم العلم بالالزام في كل طرف، نظير تردد الوجوب بين تعلقه بالظهر والجمعة.

ولكن لا يمكن الالتزام بجريان البراءة حتى على هذا المبنى، وذلك لان الحكم بالبراءة شرعاً انما هو بملاحظة جهة التعذير عن الواقع، وبملاك معذورية المكلف بالنسبة الى الواقع المحتمل، وهذا إنما يصح فيما كان احتمال

التكليف قابلاً لداعوية المكلف وتحريكه نحو المكلف به، بحيث يكون المكلف في حيرة منه وقلق واضطراب، فيؤمنه الشارع، أما إذا لم يكن الأمر كذلك، بل كان المكلف آمناً لقصور المقتضي فلا معنى لتأمينه وتعذيره.

وما نحن فيه كذلك، لان احتمال كل من الحكمين بعد انضمامه واقترانه باحتمال الحكم المضاد له عملاً لا يكون بذي أثر في نفس المكلف ولا يترتب عليه التحريك والداعوية، لان داعوية التكليف ومحركيته بلحاظ ما يترتب عليه من أثر حسن من تحصيل ثواب أو فرار عن عقاب أو حصول مصلحة أو دفع مفسدة. وإذا فرض تساوي الاحتمالين في الفعل لم يكن أحدهما محركاً للمكلّف لا محالة.

ومن هنا أمكننا ان نقول: بامتناع جعل مثل هذا الحكم واقعاً، بناء على ان الحكم يتقوم بامكان الداعوية، إذ لا يمكن كل من الوجوب والحرمة ان يكون داعياً الى متعلقه مع تساوي احتمالها، فلا حكم واقعي أصلاً، بل نلتزم بعدم الحكم واقعاً، بناء على ما قربناه في حقيقة الحكم من أنه جعل ما يقتضى الداعوية، إذ لا اقتضاء في كل منها للداعوية، فان عدم الداعوية راجع الى قصور المقتضي لا لوجود المانع، إذ اقتضاء الحكم للداعوية باعتبار العلم أو احتمال ترتب الأثر الحسن عليه فاذا كان هذا الاحتمال مقروناً بعكسه كان المقتضي قاصراً، نظير العلم بثبوت مصلحة ومفسدة متساويتين في الفعل، فانه لا تكون المصلحة في هذا الحال ذات اقتضاء للداعوية والتحريك. فانتبه.

أو فقل: ان التكليف ههٰنا لغو بعد عدم تأثيره الفعلي في المتعلق، ولو قلنا بان التكليف ما فيه اقتضاء الداعوية، فان جعل ما يقتضى الداعوية مع عدم انتهاءهالى التأثير فعلاً في متعلقه، فيكون محالاً، والا لصح تعلق التكليف على هذا المنهج بغير المقدور، وهو مما لا يمكن الالتزام به.

ومن هنا يظهر انه لا مجال لاجراء البراءة العقلية في خصوص كل من

الحكمين، إذ لا موضوع لها بعد خروج المورد عن مقسم التعذير والتنجيز. مضافاً الى ما أفاده صاحب الكفاية من ان البيان هٰهنا تام، وهو العلم الاجمالي، وانما القصور من ناحية عدم القدرة فهو نظير ما لو علم بالتكليف المعين بأمر غير مقدور، فلا يقال انه يقبح العقاب لعدم البيان، بل لعدم التمكن من الامتثال، ولا يخفى ان العلم الاجمالي مانع من جريان البراءة العقلية في كل من الطرفين ولو لوحظ كل منهما بنفسه وعلى حدة. فانتبه[1].

وبذلك يتضح عدم تمامية القول الأول.

وأما لزوم الالتزام والأخذ بأحدهما ـ بحيث لو ثبت كان مانعاً من إجراء أصالة الاباحة.

ولا مجال لدعـوى: أن الالتزام بالوجوب أو الحرمة واقعاً لا يتنافى مع الاباحة الظاهرية، إذ لا تنافي واقعاً بين الحكم الواقعي والظاهري، فلا تنافي بين الالتزام بهما.

وذلك لان المراد من الالتزام باحدهما هو الالتزام مقدمة للعمل على طبقه لا مجرد الالتزام بلا عمل به. وهو يتنافى مع الاباحة الظاهرية. وقد أشار الشيخ (رحمه الله) الى هذا المعنى[2] ـ.

فهو يقرّب بوجهين:

الوجه الأول: انه حيث تجب موافقة الاحكام التزاماً، بمعنى انه يجب الالتزام بالحكم الواقعي، فيجب الالتزام بكل من الوجوب والحرمة، للعلم بثبوت أحدهما، وبما أنه غير متمكن عقلاً من ذلك لأن الالتزام بالضدين محال، فان الايمان بثبـوت الضدين محال كثبوتهما، فتمتنع الموافقة القطعية، وإذا امتنعت

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٥٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٣٦ ـ الطبعة الاولى.

الموافقة القطعية وجبت الموافقة الاحتمالية لتنزل العقل من الموافقة القطعية الىٰ الموافقة الاحتمالية ولا مجال لسقوط العلم الاجمالي عن التجزية رأساً، فيلتزم بأحد الحكمين.

وببيان آخر: ان المكلف مضطر الى ترك أحد طرفي العلم الاجمالي، وقد قرر في محله انه مع الاضطرار الى أحد الاطراف بعينه يلتزم بالتوسط في التنجيز ونتيجته لزوم الموافقة الاحتمالية.

والفرق بين البيانين، هو عدم ابتناء الاول على التوسط في التنجيز في مورد الاضطرار.

وهذا الوجه مردود.

أولاً: ان الواجب من الالتزام على تقدير ثبوته هو الالتزام بالحكم الواقعي على واقعه لا بعنوانه الخاص وهو لا ينافي اجراء الأصل لأنه حاصل فعلاً مع اجراء الأصل.

أما الالتزام بالحكم بعنوانه الخاص بما هو وجوب أو حرمة الذي يتنافى مع اجراء الأصل كما عرفت، فليس وجوبه ثابتاً ولا دليل عليه، إذ الدليل على لزوم الالتزام لو تم فانما هو لزوم الالتزام بما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وهو لا يقتضي اكثر من الالتزام بالواقع على واقعه.

وثانياً: لو سلم انه يجب الالتزام بالحكم بعنوانه، فصاحب الكفاية[1] ممن لا يلتزم بالتوسط في التنجيز مع الاضطرار الى احد الاطراف لا بعينه بل يرى عدم منجزية العلم بالمرة، فالمسألة مبنائية.

وثالثاً: ان الالتزام مع الشك تشريع محرم، فلا يحكم العقل بمنجزية العلم إذا استلزمت موافقته الاحتمالية الوقوع في الحرام القطعي. بل ذهب الاصفهاني

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول / ٣٦٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(قدس سره) الى ان الالتزام مع الشك محال لان الايمان بالشيء مع الشك فيه لا يجتمعان[1].

الوجه الثاني: قياس المقام بمورد تعارض الخبرين الدال أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة، فانه يلتزم بالتخيير بينهما، وعبارة الشيخ[2] هٰهنا لا تخلو عن غموض وعلى كل فالوجه المصحح للقياس أحد امور.

الأول: دعوى ان الملاك في الحكم بالتخيير في مورد تعارض الخبرين هو مجرد ابدائهما احتمال الوجوب والحرمة فيسري الحكم الى كل مورد كذلك ومنه ما نحن فيه.

الثاني: دعوى ان الملاك هو نفي الثالث. وما نحن فيه كذلك.

الثالث: ان رعاية الحكم الظاهري وهو الحجية يدل بالفحوى على رعاية الحكم الواقعي فاذا ثبت التخيير بين الحجتين وعدم طرحهما فثبوت التخيير بين الحكمين الواقعيين أولى.

ولكن جميع هذه الوجوه ممنوعة.

أما الأول: فلأنه تخرص وتحكم على الغيب، بل بناء على السببية لا مجال له لأن التخيير يكون من باب التخيير بين الواجبين المتزاحمين، وأي ربط لذلك بما نحن فيه.

وأما الثاني: فهو كالأول، مع ان نفي الثالث قد لا يقول به الكل، لانهما - كما يراه الشيخ - لتبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجية كتبعيتها لها في أصل الثبوت. ولا باحدهما - كما يراه صاحب الكفاية - لعدم تصور ما أفاده في تقريبه في محله فراجع. مع ان الكل يرى التخيير ولو لم يتكفل الخبران نفي الثالث.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين نهاية الدراية ٢ / ٢٧ - الطبعة الاولى.

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٣٦ - الطبعة الاولى.

وأما الوجه الثالث: فلأن الأولوية انما تتم لو فرض ثبوت الموضوع لكل من الحكمين الواقعيين كثبوته للحكمين الظاهريين، وليس الأمر كذلك، بل هو حكم واقعي مردد بين الحكمين، بخلاف الحكمين الظاهريين فان كلاً منهما واجد لموضوعه وهو الخبر التام الشرائط، وببيان آخر نقول: ان الطريقية بأي وجه صورت في باب الطرق مشوبة بالموضوعية وإلا لزم اعتبار كل طريق وكاشف، فللطريق الخاص موضوعية كانت منشأ لجعله حجة ككثرة انضباطه ونحوها، وقد ادعى صاحب الكفاية[1] ان الموضوع هو احتمال الاصابة.

وأورد عليه الأصفهاني: بأنه شرط للحجية لا موضوع وان الموضوع هو عنوان التسليم[2].

إذن فموضوع الحكم الظاهري الناشئ من مصلحة معينة ثابت، وتردد الحال بينهما واين ذلك مما نحن فيه. فيما هناك موضوع واحد لحكم واقعي واحد غير معلوم. فلا يقال بعد هذا أنه بناء على الطريقية يكون المدار على الواقع المنكشف بلا خصوصية للطريق، والواقع المحتمل هو امر واحد، فيكون مورد الخبرين المتعارضين مثل ما نحن فيه، فيتحقق التخيير فيما نحن فيه. فتدبر والتفت.

والمتحصل: انه لا وجه للزوم الالتزام بأحدهما، ومنه ظهر انه لا وجه للالتزام بأحدهما المعين، لأنه يتفرع على لزوم الالتزام باحدهما فيلتزم بترجيح جانب الحرمة أو الوجوب على الآخر.

فظهر بطلان القولين الثاني والثالث.

وأما الالتزام بالاباحة، فيوجّه بعموم قوله: «كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام» للمورد.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول / ٣٥٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٣٥ ـ الطبعة الأولى.

ولكن يرد عليه وجوه:

الأول: انها تجري في المورد بتمامية مقدمتين:

الأولى: ارجاع الوجوب الى الحرمة بمعنى حرمة الترك كي تشمل الشبهة الوجوبية.

الثانية: كون الغاية عقلية لا شرعية، لانها ان كانت شرعية فالعلم بظاهره أعم من الاجمالي، وهو حاصل فيما نحن فيه، للعلم إجمالاً بحرمة الترك أو الفعل، فلا تجري أصالة الاباحة واما اذا كانت عقلية، فان الغاية هي العلم المنجز لا ذات العلم، وهو غير متحقق فيما نحن فيه، فيثبت المغيى.

وكل من المقدمتين قابل للمناقشة.

أما الأولى، فقد تقدم الحديث فيها في أخبار البراءة.

وأما الثانية، فلظهور الغاية في كونها شرعية جعلها الشارع، لا انها ارشاد الى حكم العقل، فانه خلاف الظاهر.

الثاني: ما أفاده المحقق النائيني (رحمه الله) في خصوص المقام، من انه يعتبر في جريان الأصل احتمال مطابقته للواقع لأخذ الشك في موضوعه، اما مع العلم بعدم مطابقته للواقع فلا يجري.

وبما ان أصل الاباحة هٰهنا أصل واحد يرجع الى مساواة الفعل مع الترك ـ لا انه يجري في كل من الفعل والترك على حدة نظير أصالة البراءة، إذ اجراؤه في الفعل يعني انه مع الترك على حد سواء، فلا معنى لاجرائه في الترك ـ، فلا يمكن اجراؤه للعلم بخلافها للعلم بالالزام. وعدم تساوي الفعل مع الترك، يعلم بعدم مطابقتها للواقع[1].

الثالث: ما تقدم منّا في نفي إجراء البراءة من ان الحكم الواقعي لا يقبل

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ٤٤٥ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

التحريك، فلا يقبل جعل المعذر بلحاظه، وقد عرفت ان جعل الحكم الظاهري انـما هو بلحاظ التعذير عن الواقع، بل عرفت انه لا ثبوت للواقع بعد عدم قابليته للتحريك. فراجع.

فظهر بذلك بطلان القول الرابع. فيتعين الالتزام بالتخيير لا من قبيل الوجوب التخييري شرعاً، ولا من قبيل التخيير العقلي في باب التزاحم، لان مرجع التخيير في هذين المقامين الى الالزام بأحد الأمرين، وهو غير متصور فيما نحن فيه، إذ واحد من الفعل والترك قهري الحصول، فلا معنى للالزام بأحدهما، فالمراد من التخيير هو عدم الحرجية في الفعل والترك، وهو ما ذهب اليه المحقق النائيني. فانتبه وتدبر.

هذا كله إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة في واقعة واحدة، كما إذا علم أنه حلف أما على وطء زوجته في ليلة الجمعة الخاصة أو على تركه فيها.

واما اذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة في وقائع متعددة، كما اذا علم انه حلف اما على الجلوس في الصحن أو على تركه في صباح كل يوم. فانه في صباح كل يوم يدور أمره بين الوجوب والحرمة.

ولا يخفى انه لا يختلف الحال فيما ذكرناه بلحاظ كل واقعة بنفسها.

وإنما الكلام في هذه الصورة في ان التخيير بدوي او استمراري، بمعنى انه هل يلزمه في الواقعة الثانية اختيار ما اختاره أولاً أو له اختيار خلافه؟.

وجهـة الاشكـال بدائياً في التخيير الاستمـراري هو: انه قد يستلزم المخالفة القطعية فانه اذا اختلف اختياره في الواقعتين يعلم أنه خالف الحكم الشرعي قطعاً.

وتحقيق الكلام: ان العلم الاجمالي بالوجوب أو الحرمة في كل واقعة لا أثر له كما عرفت، لكن لدينا علماً إجمالياً آخر، وهو العلم اجمالاً إما بوجوب الفعل في هذه الواقعة أو بحرمته في الواقعة الثانية، وهذا العلم الاجمالي تحرم مخالفته

القطعية، فاذا اختار الترك في هذه الواقعة كان عليه ان يترك في الواقعة الثانية، وإلا أدى ذلك الى المخالفة القطعية للعلم الاجمالي المزبور.

إلا انه قد يقال: ان هذا العلم الاجمالي ينضم اليه علم اجمالي آخر إما بحرمة الفعل في هذه الواقعة أو بوجوبه في الواقعة الثانية، وتأثير كل من العلمين في كل من الطرفين على حد سواء، فلا يكونان منجزين، بل يكونان من قبيل العلم الاجمالي الأول بلحاظ كل واقعة بحيالها.

ولكننا نقول: إنه يمكن تقريب التخيير البدوي على اساس هذين العلمين الاجماليين المتعاكسين بأحد وجهين:

الأول: ان الموافقة القطعية لأحدهما تستلزم المخالفة القطعية للآخر. وبعبارة أخرى: ان التخيير الاستمراري كما يستلزم المخالفة القطعية لأحدهما يستلزم الموافقه القطعية للآخر، وبما ان حرمة المخالفة القطعية أهم ـ بنظر العقل ـ من لزوم الموافقة القطعية، ولذا قيل بعلية العلم الاجمالي لحرمة المخالفة القطعية، وتوقف في عليته لوجوب الموافقة القطعية، فيتعين رفع اليد عن لزوم الموافقة القطعية لأحدهما والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية حذراً من الوقوع في المخالفة القطعية للآخر، فيتعين التخيير البدوي.

الثاني: ان تحصيل الموافقة القطعية لكلا العلمين الاجماليين غير مقدورة عقلاً، فيتنزل العقل عنها الى الموافقة الاحتمالية. بخلاف الاجتناب عن المخالفة القطعية، فانه مقدور لكل من العلمين، فيحكم العقل بحرمتها. فيتعين التخيير البدوي.

وهذا الوجه يتم حتى بناء على المساواة بين الموافقة القطعية والمخالفة القطعية في الأهمية، وكون العلم بالنسبة اليهما على حد سواء فلا يؤثر في أحداهما مع التعارض ، إذ الملاك فيه هو عدم القدرة عقلاً من الموافقة القطعية، فالعلم الاجمالي لا يؤثر فيها لعدم القدرة لا للتعارض، كي يقال ان مقتضى المعارضة

عدم تأثيره في حرمة المخالفة القطعية أيضاً. فتدبر.

وبالجملة: يتعين بهذين الوجهين الالتزام بالتخيير البدوي ومنع التخيير الاستمراري.

وأما ما أفاده المحقق العراقي (رحمه الله) من الايراد على الوجه الأول: بانه خلاف ما هو التحقيق من كون العلم الاجمالي بالنسبة الى الموافقة القطعية علة تامة كالمخالفة القطعية، مع ان البحث في الاقتضاء والعلية بالنسبة الى الموافقة القطعية انما هو بلحاظ جريان الأصول بمناط عدم البيان، لا بالنسبة الى الترخيص بمناط الاضطرار وكبرى لا يطاق، إذ لم يلتزم أحد في هذه الحال بمنجزية العلم التفصيلي فضلاً عن الاجمالي[1].

ففيه ما لا يخفى، فانه أشبه بالمغالطة، فانه وان كان البحث عن ذلك بلحاظ تلك الجهة غير الثابتة فيما نحن فيه لفرض الاضطرار وعدم القدرة، لكن لا ينافي ذلك الاستشهاد بما يقال في ذلك المقام على ما نحن فيه، لدوران الأمر بين تحصيل الموافقة القطعية لأحد العلمين وترك المخالفة القطعية للعلم الآخر. فنقول ان: مقتضى ما حرر في ذلك المقام ان الثاني أولى بنظر العقل وأهم، فيتعين. فالتفت.

ولعل مثله ما أفاده المحقق الأصفهاني (رحمه الله) من: ان لدينا تكاليف متعددة في الوقائع المتعددة، فلدينا علوم متعددة بتكاليف متعددة بتعدد الوقائع، وكل علم انما ينجز ما هو طرفه، والمفروض عدم قبول طرفه للتنجيز كما بيّن. وهذه العلوم المتعددة لا تستلزم علماً اجمالياً أو تفصيلياً بتكليف آخر يتمكن من مخالفته القطعية. نعم ينتزع طبيعي العلم من العلوم المتعددة وطبيعي التكليف من التكاليف المتعددة، وتنسب المخالفة القطعية الى ذلك التكليف الواحد المعلوم

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الأفكار ٣ / ٢٩٦ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

بالعلم الواحد، فتتحقق المغالطة المدعاة... الى آخر ما أفاده[1].

وأنت خبير: بان العلم الاجمالي في واقعتين يستلزم حدوث علمين اجماليين حقيقيّين بتكليف مردد بين الوجوب والحرمة بالنسبة الى الفعلين في الواقعتين، وهو مستلزم لتنجيز المعلوم بنحو تحرم مخالفته قطعاً، ولا نلحظ العلم الاجمالي في كل واقعة كي يقال ان المخالفة القطعية للعلم الاجمالي المزبور مخالفة غير مؤثرة، بل الملحوظ هو العلم الاجمالي الحاصل بضم الواقعتين أحداهما الى الأخرى، وهو لا ينافي عدم تنجز العلم الاجمالي بالنسبة الى كل واقعة بحيالها، وعدم ثبوت تكليف آخـر غير المعلوم بالعلم الاجمالي غير المنجز، ولا يتنافى مع تعلق علم اجمالي به آخر يستلزم تنجيزه بالنسبة الى المخالفة القطعية. فلاحظ وتدبر ولا تغفل.

المسألة الثانية: ما إذا كان أحد الحكمين المعلومين أو كلاهما تعبدياً لا يسقط إلا بقصد القربة.

والكلام فيها في جهتين:

الجهة الاولى: في حكم المسألة.

ولا يخفى ان العلم الاجمالي المزبور وان لم تمكن موافقته قطعاً لكن مخالفته القطعية ممكنة، إذ لو دار الأمر مثلاً بين وجوب الصلاة وحرمتها ذاتاً، فانه إذا جاء بالصلاة بدون قصد القربة كان مخالفاً قطعاً، إما للوجوب لعدم قصد القربة أو للحرمة للفعل وعدم الترك.

وعليه، فيقال: إن العلم الاجمالي الذي لا يتمكن الشخص من موافقته القطعية عقلاً، ويتمكن من مخالفته القطعية، يحكم العقل بحرمة مخالفته وإن لم يحكم بوجـوب موافقته، فمثل هذا العلم الاجمالي قابل للتنجيز بحكم العقل

---

(١) الأصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٣٦ ـ الطبعة الاولى.

بلحاظ المخالفة القطعية، فلا يجوز ترك امتثال كلا الحكمين المحتملين. ولا يسقط عن التنجيز بالمرة، كما يأتي في محله. وببيان آخر: ان المكلف مضطر الى مخالفة احد الطرفين لا بعينه، وبمقتضى ما سيجيئ في صورة الاضطرار الى احد الطرفين لا بعينه، هو الالتزام بمنجزية العلم الاجمالي في الطرف الآخر، وحرمة مخالفته قطعاً.

وهذا الامر التزم به صاحب الكفاية هٰهنا[1]. مع انه لا يرى منجزية العلم الاجمالي مع الاضطرار الى احد الاطراف لا بعينه، بل يرى سقوطه عن المنجزية رأساً حتى بالنسبة الى المخالفة القطعية، ولذا التزم في مبحث دليل الانسداد سقوط العلم الاجمالي عن المنجزية للاضطرار الى بعض الاطراف للزوم اختلال النظام بالاحتياط التام، وان استفادة الاحتياط في باقي الاطراف لا بد أن يكون بدليل آخر من اجماع أو غيره[2].

ولأجل ذلك أورد عليه: بان التزامه بحرمة المخالفة القطعية فيما نحن فيه لا يتلاءم مع مختاره فيما يأتي أنشاء الله تعالى، لان المورد من موارد الاضطرار الى أحد الاطراف لا بعينه. فلاحظ[3].

الجهة الثانية: فيما ذكره من عموم محل الكلام لهذه الصورة وعدم اختصاصه بالتوصليين، وقد تقدم نقل كلامه واعتراضه على الشيخ في تخصيصه الكلام في التوصليين.

والذي نراه ان ما ذكره الشيخ (رحمه الله) هو الصحيح المتعين، فان جميع الوجوه التي تذكر في التوصليين لا تتأتى في هذه الصورة. بيان ذلك: أما جريان أصالة البراءة بالتقريب السابق، فهو لا يمكن الالتزام به هٰهنا لان اجراء

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٥٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣١٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار / ٣ / ٢٩٧ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

الأصل في كل من الطرفين يستلزم المنافاة للعلم الاجمالي المنجز بلحاظ المخالفة القطعية.

ومثله الكلام في اجراء أصالة الاباحة، فانه يتنافى مع منجزية العلم الاجمالي.

كما ان ما ذكرناه في منع اجراء البراءة من قصور الالزام المعلوم بالاجمال عن التنجيز لا يتأتى ههٰنا، لما عرفت من قابلية العلم الاجمالي للتنجيز بلحاظ المخالفة القطعية.

وأما لزوم الالتزام بأحدهما، فهو على تقدير تماميته إنما يلتزم به في مورد لا يكون للعلم الاجمالي أي تأثير في مقام العمل، بحيث يكون الالتزام بأحدهما هو الطريق الى العمل بأحد الطرفين. أما في الموارد التي يكون العلم الاجمالي منجزاً ومؤثراً في مقام العمل، سواء كان تاثيراً تاماً أو وسطاً، فلا يجيء حديث لزوم الالتزام بأحدهما.

والشاهد عليه انه لم يخطر في بال أحد أنه يجب الالتزام بأحد الحكمين في موارد العلم الاجمالي الموجب للتنجز، كالعلم إما بوجوب هذا أو حرمة ذاك، أو يجب الالتزام بثبوت الحكم في احد الطرفين، كما لو علم بوجوب هٰذا او ذاك، ولم يقع الكلام في ذلك الا في موارد دوران الأمر بين محذورين، لعدم وجود ما يدل على تعيين الوظيفة الالزامية لأحد الطرفين.

وهذا لا يسري الى صورة كون احدهما تعبدياً، لحكم العقل بلزوم الاتيان بأحدهما، لما عرفت من أن العلم الاجمالي منجز بالنسبة الى المخالفة القطعية.

وأما التخيير، فقد عرفت انه في التوصليين، بمعنى اللاحرجية في الفعل والترك ـ لا الالزام ـ بأحدهما لقهرية حصول احدهما.

وهذا لا يتأتى في ما نحن فيه، لعدم قهرية حصول أحدهما، فالتخيير بين الفعل والترك فيما نحن فيه بملاك منجزية العلم الاجمالي وحكم العقل بلزوم

أحدهما فراراً من المخالفة القطعية.

نعم، التخيير هٰهنا مع التخيير في التوصليين يتفقان عملاً ونتيجة.

فظهر انه لا جامع بين الصورتين ولا تلتقي أحداهما مع الأخرى إلا من حيث النتيجة العملية بناء على الالتزام بالتخيير، فكيف يدعى عموم الكلام لكلتيهما؟. فلاحظ وتدبر.

تنبيه: ذكر صاحب الكفاية ان استقلال العقل بالتخيير إنما هو فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين، ومع احتماله لا يبعد دعوى استقلاله بتعينه، كما هو الحال في دوران الأمر بين التخيير والتعيين في غير المقام[1].

وتحقيق المقام فيما أفاده (قدس سره): ان لدوران الأمر بين التعيين والتخيير موارد ثلاثة:

الأول: مورد تعارض النصين مع وجود مزية في أحدهما يحتمل ان تكون مرجحة لأحدهما على الآخر مع عدم دليل يدل على التخيير يقول مطلق، بل ليس الثابت سوى العلم بعدم مشروعية التساقط وطرح كلا النصين، بل لا بد من الأخذ اما بذي المزية أو باحدهما مخيراً، فانه يدور أمر الحجية بين التخيير بينهما وبين تعيين ذي المزية، وفي هذا المورد يلتزم بالتعيين ولزوم الأخذ بذي المزية. والوجه فيه: هو ان ذا المزية معلوم الحجية على كل تقدير، وغيره مشكوك الحجية، إذ يحتمل الترجيح بالمزية بلا دليل ينفيه، وقد تقرر ان الشك في الحجية يلازم الجزم بعدم الحجية، فيتعين لزوم الأخذ بما يعلم جواز الأخذ به والاستناد اليه، وعدم جواز الأخذ بما يشك في جواز الاستناد اليه.

الثاني: مورد تزاحم الواجبين مع احتمال أهمية الملاك في أحدهما، فان مقتضى التزاحم هو ترجيح الأهم منهما والتخيير بين الواجبين مع التساوي، فاذا

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم.كفاية الاصول / ٣٥٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

احتمل أهمية أحدهما يدور الأمر بين تعيين محتمل الأهمية والتخيير بينهما لو كانا متساويين واقعاً. وههٰنا يلتزم بالتعيين أيضاً بملاك ان مرجع الالتزام بالتخيير مع التساوي في الملاك الى الالتزام بتقييد اطلاق كل من الحكمين بحال اتيان الآخر، لأن منشأ التزاحم هو اطلاق دليل كل منهما الشامل لحال الاتيان بالآخر، فيقع التزاحم لعدم التمكن من اتيانهما معاً، فيرفع اليد عن الاطلاق بالمقدار الموجب لعدم التزاحم، فيقيد اطلاق كل منهما بحال اتيان الآخر، فيكون كل منهما واجباً عند ترك اتيان الآخر، فلا يتحقق التزاحم. وعليه فاذا احتمل أهمية احدهما كان ذلك ملازماً لاحتمال تقدمه على الآخر الملازم لعدم تقيد اطلاقه وبقائه على حاله، بل يتقيد اطلاق الآخر فقط ـ بنحو الترتب كما حقق ـ. إذن فهو يعلم بسقوط اطلاق الآخر على كل تقدير ولا يعلم بسقوط اطلاق محتمل الأهمية، فيتعين الأخذ به عملاً بالاطلاق، ولا يجوز الأخذ بالآخر.

الثالث: مورد تعلق الأمر بعمل خاص ثم يشك في التخيير بينه وبين عمل آخر، كما إذا علم بلزوم الصوم وشك في ان وجوبه تعييني أو انه يتخير بينه وبين العتق.

وفي هذا المورد مذهبان:

أحدهما: الالتزام بالتخيير بملاك ان الوجوب التخييري حقيقته هو التعلق بالجامع بين الفعلين. إذن فهو يعلم بتعلق التكليف بالجامع بين الصوم والعتق ويشك في خصوصية زائدة عليه، وهي خصوصية الصوم، فيكون من موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر والمرجع فيه البراءة.

والآخر: هو الالتزام بالتعيين بدعوى ان التكليف بالجامع غير معلوم، وانما المعلوم هو تعلقه رأساً بالحصة الخاصة فيشك في الامتثال بغير هذا العمل، ومقتضى الاشتغال هو التعيين. فالالتزام بالتعيين ههٰنا استناداً الى قاعدة الاشتغال.

اذا عرفت ذلك فاعلم: ان ما نحن فيه لا يكون من أحد هذه الموارد، لدوران الأمر بين التعيين والتخيير، فان العلم الاجمالي بثبوت احد الحكمين، واحتمال أهمية الوجوب على تقدير ثبوته واقعاً ليس من قبيل العلم الاجمالي بلزوم الأخذ بأحدى الحجتين ويحتمل تعين احداهما الملازم لعدم حجية الأخرى، كما انه ليس من قبيل دوران الأمر بين الاطلاقين مع العلم بتقيد أحدهما وعدم العلم بتقيد الآخر، ولا من قبيل دوران أمر التكليف بين تعلقه بخصوص عمل أو التخيير بينه وبين غيره، إذ لا يعلم بثبوت الوجوب، فقد لا يكون له ثبوت بالمرة، فلا يتم فيه أحد هذه الملاكات المتقدمة في دوران الأمر بين التعيين والتخيير، بل لنا ان نقول إن المورد ليس من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فلا وجه للالتزام بتعين محتمل الأهمية فيما نحن فيه.

ودعوى: ان تقديم محتمل الأهمية ليس باحد هذه الملاكات، كي يقال بعدم انطباقها على المورد، بل بملاك مستقل في نفسه لا يرتبط بموارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير المعهودة، وهو ان حكم العقل بالتخيير انما هو بملاك ان الزامه باحدهما ترجيح بلا مرجح، وهذا البيان لا يتأتى مع احتمال أهمية أحدهما، فان الزامه بأحدهما لا يكون من الترجيح بلا مرجح.

مندفعة: بان هذا البيان غير صحيح، لأن المنظور في حكمه بالتخيير لأجل عدم صحة الترجيح بلا مرجح هو عدم المرجح بلحاظ مقام الاطاعة والعصيان، لعدم تنجز احد الحكمين بالعلم الاجمالي ـ كما تقدم ـ، وإذا لم يترجح أحدهما بلحاظ هذا المقام كان كل منهما بنظر العقل على حد سواء. ومن الواضح ان احتمال أهمية الوجوب او الحرمة، لا يكون موجباً لترجيح جانب الوجوب او الحرمة على غيره في مقام الاطاعة، لعدم المنجز، لان نسبة العلم الاجمالي الى كليهما على حد سواء، ومجرد الاحتمال لا يكون نافعاً في التعيين.

وبالجملة: فما أفاده صاحب الكفاية لا يمكن ان نوافق عليه. فلاحظ.

تذنيب: ذكر الشيخ (رحمه الله) ـ في بعض تنبيهات مبحث الأقل والأكثر ـ: انّ مـن دوران الأمر بين محذورين دوران الأمر في شيء بين كونه شرطاً او جزءً وكونه مانعاً، لوجوب الاتيان به لو كان شرطاً او جزءً وحرمة الاتيان به، لو كان مانعاً، وبمقتضى ما تقرر من التخيير في دوران الأمر بين المحذورين، يكون المكلف مخيراً بين الاتيان به وبين تركه، لعدم التمكن من الجمع والاحتياط.

ثم اشار (قدس سره) الى التوقف فيه، ولكن ظاهر كلامه اخيراً هو البناء عليه[1].

وتحقيق المقام: ان دوران الأمر بين الجزئية والمانعية يرجع في الحقيقة الى دوران الأمر في الوجوب النفسي المتعلق بالمركب بين تعلقه بالمشتمل على الجزء وتعلقه بالفاقد له، لان الشك في الأمر الضمني راجع الى الشك في كيفية تعلق الأمر النفسي، نظير دوران الأمر بين القصر والاتمام، لان الركعتين الاخيرتين على تقدير القصر مبطلتان، ولذا يفرض المورد من موارد دوران الأمر بين المتباينين.

وعليه، فيجب الاحتياط بتكرار العمل، لان هذا العلم الاجمالي منجز للتمكن من مخالفته القطعية وموافقته القطعية، والاقتصار على أحد الأمرين لا يصح بعد كون العلم الاجمالي منجزاً.

ودعوى: انه اذا كان مانعاً يحرم ايجاده في الصلاة نفسياً لحرمة إبطال العمل الصلاتي، فيدور أمر المشكوك بين حرمته النفسية لو كان مانعاً ووجوبه الضمني لو كان جزءً. وهذا العلم الاجمالي غير قابل للتنجيز لعدم التمكن من مخالفته ولا موافقته القطعيتين، فيكون المكلف مخيراً.

مدفوعة ـ بعد تسليم حرمة ابطال الصلاة مطلقاً وفي خصوص مثل المقام.

---

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٩٧ ـ الطبعة الاولى.

مما كان الاتيان بالعمل بعنوان الرجاء وعدم الاكتفاء به في مقام الامتثال ـ: بأن عدم تنجيز هذا العلم الاجمالي لا ينافي منجزية العلم الاجمالي السابق الذي يدور تعلقه بين متباينين كما عرفت، فاذا جاز الاقتصار على الموافقة الاحتمالية بمقتضى العلم الاجمالي الثاني، فلا يجوز ذلك بمقتضى العلم الاجمالي السابق الذي لا قصور في منجزيته، فيجب تكرار العمل تحصيلاً للامتثال اليقيني.

هذا إذا كان الوقت متسعاً لتكرار العمل. أما اذا كان ضيقاً لا يسع العملين، كانت الوظيفة هي التخيير بينهما في الوقت لعدم التمكن من الموافقة القطعية للعلم الاجمالي.

لكن يجب عليه الاتيان بالآخر خارج الوقت. وذلك لأنه يعلم إجمالاً، إما بوجوب أحدهما في الوقت أو بوجوب الأخر خارجه لو تركه في الوقت، فهو يعلم إجمالاً، إما بوجوب القصر في الوقت او بوجوب التمام خارج الوقت لو تركه في الوقت، وبالعكس أيضاً. فاذا جاء بالقصر في الوقت وجب عليه الاتيان بالتمام خارج الوقت بمقتضى علمه الاجمالي المزبور، لأنه منجز للتكليف للتمكن من مخالفته القطعية مع موافقته القطعية. فلاحظ وتدبر.

وبهذا التحقيق عرفت ان مجرد اشتراك المقام مع مقام دوران الأمر بين محذورين في عنوان الدوران بين محذورين لا يستلزم الاشتراك في الحكم. فالتفت.

مَبْحَثُ الْأِشْتِغَالِ



فصل: في الشك في المكلف به

لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف..

فتارة: يتردد المكلف به بين المتباينين، كتردد الواجب بين كونه جمعة أو ظهراً.

واخرى: بين الأقل والأكثر، كتردد الواجب بين فاقد السورة وواجدها.

فالكلام في مقامين:

المقام الأول:

في دوران الأمر بين المتباينين.

ولا يخفى ان المراد من التكليف المعلوم أعم من نوع التكليف ـ كالعلم بالوجوب المردد متعلقه بين الجمعة والظهر أو القصر والتمام ـ، أو جنس التكليف ـ كالعلم بالالزام وتردده بين ان يكون وجوب شيء أو حرمة آخر ـ.

والذي أفاده صاحب الكفاية (رحمه الله) في تحقيق الحال في هذا المقام هو: ان التكليف المعلوم اذا كان فعلياً من جميع الجهات، بان يكون واجداً لما هو العلة التامة للبعث والزجر الفعلي مع ما هو عليه من الاجمال، فلا محيص عن تنجزه بالعلم وصحة العقوبة على مخالفته، ومعه لا بد عقلاً من رفع اليد عن عموم دليل أصل البراءة والاباحة، لمناقضته للتكليف الفعلي. وإن لم يكن فعلياً من جميع الجهات، لم يكن مانع عقلاً ولا شرعاً من شمول أدلة البراءة للأطراف. ومنه ظهر انه لا فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي إلا في انه لا مجال للحكم الظاهري مع التفصيلي، وله مجال مع الاجمالي، فلا يصير الحكم الواقعي فعلياً بجعل الحكم الظاهري في اطراف العلم. هذا ما أفاده (قدس سره)[1].

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٥٨ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وقد أورد عليه: بان ظاهره كون العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز كالعلم التفصيلي، وأن الفرق بينهما من ناحية المعلوم. وهذا يتنافى مع ما تقدم منه في مباحث القطع من كونه مقتضياً للتنجيز وتأثيره فيه بنحو الاقتضاء لا العلية التامة..

والتحقيق: انه لا تنافي بين ما أفاده في الموردين، بل هما يتفقان. بيان ذلك: انه قد عرفت فيما تقدم ـ في مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي[1] ـ انّـه يلتزم بان الحكم الواقعي، تارة يكون فعلياً تام الفعلية من جميع الجهات، فيمتنع جعل الحكم الظاهري على خلافه. واخرى يكون فعلياً ناقص الفعلية ولو من جهة الجهل به، وهو لا يتنافى مع الحكم الظاهري على خلافه، وذهب الى ان الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري يكون بالالتزام بان الحكم الواقعي فعلي ناقص الفعلية من بعض الجهات، ولم يلتزم بانه انشائي لبعض المحاذير. واذا تمت هذه المقدمة، فبما أن العلم التفصيلي لا مجال للحكم الظاهري معه لأخذ الجهل فيه ولا جهل مع العلم التفصيلي، كان العلم منجزاً لأنه يتعلق بحكم فعلي تام الفعلية بمقتضى دليله.

أمـا العلم الاجمالي، فحيث ان كل طرف منه مجهول الحكم، فللحكم الظاهري مجال فيه، فاذا جرى الأصل كان كاشفاً عن عدم فعلية الواقع التامة، فلا يكون منجزاً، لانه انما يكون منجزاً اذا تعلق بحكم فعلي تام الفعلية.

ومن هنا صح ان يقول: ان العلم الاجمالي مقتضٍ للتنجيز لا بمعنى انه لقصـور فيه، بل بمعنى ان أدلـة الترخيص حيث لها مجال معه، وهي تستلزم الكشف عن عدم فعلية الواقع المعلوم التامة، فلا يكون منجزاً إلا إذا لم يكن هناك ترخيص. فهو مقتض للتنجيز بمعنى انه مؤثر فيه لو لم يمنع مانع من فعلية

---

(١) راجع ١٤٣/٤ من هذا الكتاب.

الواقع، فيوجب قصوره ـ اي الواقع ـ عن قبول التنجيز، لا انه مقتض لو لم يمنع مانع منه، كما هو المعنى المألوف للاقتضاء في قبال العلية التامة.

ولا يخفى ان هذا لا يتنافى مع ما ذكره هنا من كونه موجباً للتنجيز مع تعلقه بالحكم الفعلي التام الفعلية، بل هو متفق معه كلية، فيصح أن نقول: انه يرى ـ في كلا المقامين ـ ان العلم الاجمالي مقتض للتنجيز بالمعنى الذي عرفته. كما انه يرى في كلا المقامين ان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز كالتفصيلي إذا تعلق بحكم فعلي تام الفعلية.

نعم الذي يتوجه على صاحب الكفاية ـ بملاحظة ما أفاده ههنا ـ هو: سؤال كيفية معرفة كون الحكم الواقعي تام الفعلية بحيث يمتنع اجراء الأصول معه الذي بنى عليه الابحاث الآتية، مع إنه فرض مجهول، بل يتوجه عليه اشكال محصله: إن تامية فعلية الواقع وعدمها معلقة على عدم جريان الأصول في اطراف العلم وعدمه، وذلك لأن مقتضى دليل الحكم الواقعي هو كونه فعلياً تام الفعلية بمجرد حصول موضوعه، لكنه (قدس سره) التزم ـ كما عرفت ـ ان ثبوت الحكم الظاهري في مورد يكشف عن عدم تامية فعلية الواقع.

وعليه، فالـذي يكشف عن عدم فعلية الواقع التامة، هو ثبوت الحكم الظاهري، كما ان عدمه مستلزم لكون الواقع فعلياً تام الفعلية بلا توقف على شيء بمقتضى دليله.

وإذا ظهر ذلك، فقد التزم (قدس سره) بان مرتبة الحكم الظاهري مع العلم الاجمالي محفوظة، وهذا يعني عدم المانع من جريان الأصول في اطراف العلم، فلا يكون العلم منجزاً في حال. فكان اللازم عليه البحث في هذه الجهة وهي انه هل أدلة الأصول تشمل موارد العلم الاجمالي أو لا؟. فانها هي المهمة ـ كما عرفت ـ، أما مجرد ترديده المزبور فهو لا يغني ولا يسمن من جوع.

إذن فلنا أن نقول: إن صاحب الكفاية ليس له تحقيق في المقام فتدبر.

واستيفاء البحث في العلم الاجمالي وشئونه يستدعي التكلم في جهات...

الجهة الأولى: في حقيقة العلم الاجمالي وتعيين متعلقه.

وقد وقع البحث في ذلك، وان العلم الاجمالي هل يغاير العلم التفصيلي سنخاً، أو انه لا يغايره إلا من ناحية المتعلق؟.

وقد ادعي ان متعلق العلم هو الفرد المردد، ولكن المشهور خلافه، وان متعلق العلم هو الجامع والشك في الخصوصية، فالعلم الاجمالي مركب من علم تفصيلي بالجامع وشك بالخصوصية، وبذلك ينعدم الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي من حيث السنخ.

وقد اختار المحقق الاصفهاني ذلك لأجل ذهابه الى امتناع تعلق العلم بالفرد المردّد لوجهين:

الأول: ان الفرد المردد لا ثبوت له في أيّ وعاء لا ذهناً ولا خارجاً، لا ماهية ولا هوّية، لأن كل شيء يفرض يكون معيناً وهو هو لا مردداً بينه وبين غيره، ولا هو أو غيره ـ كما أشار اليه صاحب الكفاية في مبحث المطلق والمقيد[1] ـ وإذا كان الفرد المردد كذلك لم يكن قابلًا لتعلق العلم به، بل يمتنع تعلقه به.

الثاني: ان حضور متعلق العلم بنفس العلم فان العلم من الصفات التعلقية، فلا يمكن دعوى حضور الخصوصية لأنها مجهولة على الفرض. ولا المردد، إذ لا يمكن ان يكون حاضراً في النفس لانه خلف تردده. وهذا الوجه يبتني على فرض عدم تصور حضور الفرد المردد وثبوته في مرحلة تعلق العلم به مع قطع النظر عن عالم آخر[2].

والتحقيق: أنه يمكن دعوى تعلق العلم بالفرد المردد ـ في الجملة ـ،

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم كفاية الاصول / ٢٤٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين نهاية الدراية ٢ / ٢٤٢ ـ الطبعة الأولى.

بمعنى أن يكون متعلقه فرداً خارجياً ووجوداً عينياً، بحيث لا يقبل الانطباق على أكثر من واحد مع تردده بين أمرين أو اكثر، ولا تنهض هذه الوجوه ولا غيرها لاثبات امتناعه.

ويشهد لذلك الوجدان، كما في مورد اخبار المخبر عن مجيء زيد أو عمرو، فانه إنما يخبر عن مجيء أحدهما الذي لا يشخصه، لا الجامع بينهما لان الجائي هو احدهما الخارجي لا الجامع. وأوضح من ذلك ما إذا رأى شخصاً من بعيد اشتبه أمره بين زيد وأخيه بكر للتشابه الكبير بينهما، وعدم رؤيته العلامة المميزة بينهما ـ كالخال في خده ـ فان الرؤية انما تعلقت بالوجود الخارجي الشخصي الذي لا يقبل الانطباق على كثيرين لأنها من الأمور الحسية التي ترتبط بالمحسوسات الخارجية، وهي الوجودات لا المفاهيم المدركة ذهناً، مع ان ما تعلقت به الرؤية شخص وفرد مردد بين شخصين هما زيد وأخوه بكر، ومن جهة عدم تمييزه بينهما. فالمرئى هو أحدهما خارجاً لا بعنوان الجامع.

وبما أن الرؤية تستتبع الادراك التصوري، فالصورة الذهنية للمرئي هي صورة الوجود الخارجي، وهي مرددة بين الشخصين، لان الصورة على حد نفس المرئي، والفرض ان المرئي مردد بينهما. فالعلم التصوري تعلق بصورة خارجية شخصية لكنها مرددة لدى العالم بين فردين، ولم يتعلق العلم بالجامع بينهما، إذ ما في ذهنه صورة مماثلة لما رآه وهو الشخص الخارجي المبهم، ويقال لمثل هذا العلم العلم الاجمالي، فيصح ان نقول ان العلم الاجمالي هو العلم بالشيء بمقدار من مشخصاته والجهل بمقدار من مميزاته الموجب للتردد في قبال العلم التفصيلي الذي هو علم بالشخص بمميزاته له عن غيره مطلقاً، فهو مركب من علم تفصيلي بالصورة الشخصية الاجمالية وجهل تفصيلي بمميزاتها، فلا فرق بينه وبين العلم التفصيلي سنخاً وان تعلق بالفرد المردد.

وقد يجيء في الذهن ان العلم الاجمالي بالبيان المزبور يكون مغايراً سنخاً

للعلم التفصيلي، فهو كالنظر الضعيف الذي لا ينكشف له كل شيء في قبال النظر القوي الذي تنكشف له خصوصيات الاشياء.

ولكنه خيال فاسد، فان النظر الضعيف لا يختلف عن القوي سنخاً، بل هو في الحقيقة كالنظر القوي إلا انه لا يتعلق بتمام الخصوصيات، فالضعف يرجع الى عدم النظر من بعض الجهات وهي دقائق الأمور أو اباعدها ـ مثلاً ـ وبعبارة أخرى: القوة والضعف فيما به النظر وهو العين لا في النظر نفسه، بل هو ـ بالنسبة الى ما تعلق به ـ على حد سواء بين القوي والضعيف فانتبه.

وعلى كل فقد ظهر امكان تعلق العلم بالفرد الخارجي المردد بين شخصين.

وأما الايراد الأول الذي ذكره المحقق الأصفهاني فهو يندفع: بان ما أفاده من ان الفرد المردد لا ثبوت له، أجنبي عما نحن فيه وما ادعيناه، فان متعلق العلم ـ بالنحو الذي ادعيناه ـ فرد واقعي متعين في نفسه لا تردد في وجوده، وانما التردد لدى العالم به في أنه أي الشخصين، فلم نلتزم بثبوت المردّد في الواقع، بل التزمنا بثبوت التردد لدى العالم لجهله بالخصوصية المميِّزة، وهذا أمر ممكن بلا كلام، ففرق بين التردد لدى العالم والتردد في الواقع.

وايراده ناش من خلط الترديد في الواقع مع الترديد لدى العالم، وبذلك أفحم الغير، ولم يعرف الغير كيفية التخلص عن ذلك.

ومن هنا ظهر ان ما جاء في بعض الكلمات في تقريب تعلق العلم بالجامع: بان العلم إما ان يتعلق بالخصوصية المعينة، فهو خلف لفرض الجهل بها. أو يتعلق بالخصوصية المرددة وهي مما لا تقرر لها في أي وعاء[1]. قابل للدفع: بانه يتعلق بالخصوصية المعينة واقعاً المرددة لدى العالم، وهو مما لا محذور فيه ولا امتناع.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٤٢ ـ الطبعة الاولى.

وأما الايراد الثاني للمحقق الأصفهاني، فيردّ: بانا نتصور شقاً ثالثاً، وهو تعلق العلم بالشخص، بلا تشخيص لخصوصيته المميزة، ولا ملازمة بين نفي العلم بالخصوصية وتعلقه بالجامع، كما في مثال الرؤية الذي عرفته.

وهنا إشكال آخر للمحقق النائيني (رحمه الله) على تعلق العلم بالفرد المردد: بان العلم لو كان متعلقاً بفرد واقعي مردد بين شخصين، لكان له واقع يرتبط به وقابل للعلم به تفصيلاً، بحيث ينكشف انه هو المعلوم إجمالاً، مع انا نرى خلافه في بعض الموارد كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الأناءين، ثم ظهر في علم الله تعالى نجاسة كلا الأناءين، فما هو المعلوم بالاجمال منهما؟، وبأيهما يرتبط العلم الاجمالي؟. لا يمكن تمييزه لكل أحد حتى علّام الغيوب[1]

ويندفع هذا الاشكال: بان العلم الاجمالي..

تارة: ينشأ من تعلق الحس بالصورة الاجمالية المرددة، كالنظر الى شخص مشتبه دخل الى الدار.

ولا يخفى ان المعلوم بالاجمال في مثل ذلك يكون له تميز واقعي لا ترديد فيه، فلو ظهر إن كلا الشخصين في الدار، كان معلومه بالاجمال من نظر اليه ورآه دون غيره.

وأخرى: ينشأ من العلم بتحقق منشأ طرو الوصف العارض على أحدهما لا عن طريق الحس كالاخبار الموجب للعلم، ثم يظهر ان كلا المشتبهين معروضان للوصف، لكن عروض الآخر كان بسبب منشأ آخر كان مجهولاً لديه، فان معلومه بالاجمال له تعيّن واقعي، وهو ما علم بتحقق المنشأ الخاص فيه، كما لو علم بوقوع قطرة من البول في احد الأناءين ثم ظهرت نجاسة الآخر بوقوع الدم فيه.

---

(١) الفياض محمد إسحاق، محاضرات في أصول الفقه: ٤/٤٣ ـ الطبعة الأولى.

وثالثة: أن يحصل لديه العلم بتحقق منشأ عروض العارض على أحدهما، ثم يظهر عروضه بنفس ذلك المنشأ لكليهما، كما لو علم بوقوع قطرة بول واعتقد انها تصل متصلة فتقع في أحد الأناءين، لكنها ـ في علم الله تعالى ـ تجزأت ووقع الجزءان في الأناءين.

وهذا هو موضع الاشكال، إذ لا ارتباط للمعلوم بالاجمال بأحدهما.

لكن نقول: انه في هذا الفرض يوجد علمان:

أحـدهما: العلم بنجاسة ملاقي البول الواقعي ـ وهو يدور بين الأقل والأكثر ـ.

وعلم آخر: بأن الملاقي أحد الاناءين خاصة من باب الخطأ في التطبيق، ففي الحقيقة يكون كلا الاناءين معلوماً لديه. وشهد لذلك: أنه يحكم بان نجاسة كلا الانـاءين تكـون منجزة واقعاً، ولو لم يكن سوى العلم الاجمالي بنجاسة احدهما، لم يتنجز كلاهما لأنه جهل مركب.

فعدم ارتباط العلم الاجمالي الموجود بأحدهما واقعاً، لكونه جهلاً مركباً لا حقيقة له واقعاً. والتنجز ناشئ عن العلم الاجمالي المردد بين الأقل والأكثر المنحل بدواً بالعلم الاجمالي التخيلي.

إذن فالعلم الاجمالي الحقيقي بالفرد المردد له ارتباط بالواقع لا محالة.

نعم، هنا صورة واحدة لا يكون العلم الاجمالي فيها متعلقاً بالفرد المردد ولا ارتباط له بالواقع اذا انكشف تفصيلاً اصلاً، وهو ما إذا كان منشأ العلم نسبته الى الفردين واقعاً على حد سواء، بحيث لا يكون لأحدهما خصوصية بالنسبة اليه أصـلاً. كما اذا علم إجمالاً بمخالفة احد الدليلين للواقع من جهة العلم بامتنـاع اجتماع الضدين ـ لا من جهة إخبار المعصوم (عليه السلام) بذلك لارتباطه في مثل ذلك باحدهما واقعاً، وهو ما يعلم كذبه المعصوم(عليه السلام) ـ، فـانه لو انكشف كذب احد الدليلين لا يمكنه ان يقول ان هذا هو معلومي

بالاجمال، لعدم ميزة لاحدهما على الآخر.

وفي مثل ذلك لا يمكننا ان نلتزم بان متعلق العلم هو احدهما الواقعي المردد لدينا، بل هو متعلق بالجامع بهذا المقدار ـ أعني: عنوان: «أحدهما» ـ، لكن هذه الصورة إذا اختلفت موضوعاً لا متناع تعلق العلم فيها بالفرد المردد، فلا يستلزم ذلك كون جميع الصور مثلها.

بل قد يكون لها حكم خاص يختلف عن حكم سائر الصور، فقد التزم صاحب الكفاية في ـ مبحث التعارض[1] ـ ان دليل الحجية لا يثبت الحجية لاكثر من هذا العنوان، وهو عنوان: «احدهما» لانه بهذا العنوان لا اكثر محتمل الصدق، فانه كما ان احدهما معلوم الكذب كذلك إحدهما محتمل الصدق، إذ العلم بكذب احـدهما لا ينافي احتمال صدق أحدهما، فتثبت الحجية لأحدهما بهذا المقدار، ويثبت أثره وهو نفي الثالث ومن دون اثبات لأثر إحدى الخصوصيتين.

وجملة القول: انه لا مانع من تعلق العلم الاجمالي بالفرد المردد، بمعنى ان المعلوم بالاجمال أمر متعين واقعي خارجي مردد بين طرفين أو اكثر لدى العالم نفسه.

وأما تعلق العلم بالجامع، بان يتعلق العلم بطبيعي النجاسة في مثل العلم بنجاسة أحد الأناءين، فقد يوجّه عليه ايرادات:

الأول: ما كنا نورده سابقاً من النقض بموارد دوران الأمر بين محذورين. فانه لا يمكن دعوى تعلق العلم بالالزام بالجامع بين الفعل والترك، لضرورة تحقق الجامع بواحد من الفعل او الترك، فلا معنى للالزام به.

ويمكن ان يدفع: بانه بعد ان عرفت فيما تقدم استحالة ثبوت التكليف الفعلي في هذا المورد، لعدم ترتب الداعوية عليه، فلا مجال حينئذٍ لدعوى تعلق

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم كفاية الاصول / ٤٣٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

العلم بالحكم الفعلي، سواء تعلقه بنحو بالجامع أو بنحو آخر، إذ لا حكم يكون مورداً للعلم، فالعلم الاجمالي على تقدير ثبوته لا بد في تصحيحه من ارجاعه الى مرحلة الجعل لا المجعول ومقام الانشاء لا الفعلية،وفي هذا المقام لامحذور في تعلقه بالجامع، إذ لا ضير في تعلق العلم بانشاء الالزام بالجامع بين الفعل والترك، إذ لا محذور في الانشاء ما لم يصل الى مرحلة الفعلية.

الثـاني: ما أفاده المحقق العراقي من: ان المعلوم بالاجمال ينطبق على المعلوم بالتفصيل لو انكشف الحال بتمامه، ولذا يشار اليه فيقال: هذا ما علمته إجمالاً. فلا يمكن ان يكون هو الجامع لعدم انطباقه على الفرد الخارجي بتمامه، بل بجزء تحليلي منه[1].

ويمكن ان يردّ:

أولاً: بانه غير مطرد في جميع موارد العلم الاجمالي، إذ منها ما لا يكون المعلوم بالاجمال منطبقاً على المعلوم بالتفصيل بتمامه، ولا يمكن أن يشار اليه بأنه هو معلومه الاجمالي، وهو ما تقدم من العلم الاجمالي بكذب احد الدليلين من جهة امتناع اجتماع الضدين أو النقيضين.

وثانياً: ان انطباق المعلوم بالاجمال على الخارج المعلوم بالتفصيل خلف منـاف للبديهة، فان الصورة الاجمالية لا تنطبق على الصورة التفصيلية، وإلا لكان العلم تفصيلياً، وهو خلف.

نعم، تصح الاشارة اليه باعتبار ان الصورة الاجمالية تتقوم بالشخص والوجود، وهو ثابت لا يزول حتى بتغير الاوصاف والاعراض، فيصح ان يقال: ان هذا ذاك، لكن لا ينطبق عليه بتمام خصوصياته كما هو ظاهر كلامه.

الثـالث: ان ما أفيد من ان العلم الاجمـالي عبارة عن العلم بالجامع،

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٤٧و٢٩٩ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

كطبيعي النجاسة مع الشك في الخصوصية يتنافى مع الوجدان والبرهان.

أما الوجدان: فلانا ندرك من أنفسنا أن هناك أمراً زائداً على هذا المقدار من العلم باصل الجامع، وهو عدم سعة الجامع وشموله لاكثر من الطرفين وحصر تحققه فيهما.

وأما البرهان: فلأن العلم التصديقي هو عبارة عن العلم بثبوت شيء لشيء لا مجرد تصور الشيء، فهو انما يتعلق بالنسبة بين الشيئين، مع أن العلم الاجمالي انما يكون ذا أثر إذا ارتبط الحكم بشيء، اما مجرد العلم بالجامع فلا أثر له ما لم يرتبط بالخارج.

ومن هنا قد يلتزم بان معروض الجامع هو عنوان: «أحدهما»، فهو يعلم إجمالاً بنجاسة أحد الأناءين. فلا يخرج عن الطرفين، كما أنه علم بالنسبة وثبوت شيء لشيء.

ولكن الالتزام بان متعلق العلم هو عنوان أحدهما يتوجه عليه: ان المراد بأحدهما، هل هو أحدهما المعين أم المردد. والأول خلف. والثاني محل منع على الفرض وكرّ على ما فرّ منه. مع ان القائل يحاول ان لا يلتزم بتعلق العلم بأحدهما، فان المحقق الأصفهاني سلك مسلكه الخاص فراراً عن ذلك كما لا يخفى وإلا لصرّح به في كلامه.

وكأنّ المحقق الأصفهاني (قدس سره) تنبّه الى هذا الايراد الثالث، فذكر: ان العلم الاجمالي عبارة عن علم بالجامع وعلم آخر بأن طرفه لا يخرج عن الطرفين، فيندفع به الايراد[1].

ولكن يتوجه عليه:

أولاً: ان العلم بانحصار الجامع بين الفردين يتعلق بأمر وجودي بحسب

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٤٢ ـ الطبعة الاولى.

مراجعة الوجدان، ولازمه الأمر العدمي الذي أشار اليه (قدس سره)، فان العالم يرى في نفسه انه يعلم بشيء ثابت بين الأناءين.

وثانياً: ان الأثر العقلي من التنجيز انما يترتب على تعلق العلم بالأمر الوجودي، وهو ثبوت النجاسة بين الطرفين. أما العلم بان النجاسة ليست في غير الطرفين، فليس له أثر عقلي بلحاظ نفس الطرفين.

هذا ولكن يمكن ان يدفع الايراد الثالث بالالتزام بتعلق العلم بعنوان أحدهما. واما الايراد عليه: بان المراد من أحدهما ان كان هو المعين فهو خلف وإن كان المردد فهو محل منع على الفرض.

فينـدفـع: بان الذي يلتزم به تعلق العلم بمفهوم أحدهما بلا ملاحظة المصداق الخارجي، والترديد المزبور بين المعين والمردّد انما يتأتى في مصداق الجامع لا نفس المفهوم كما لا يخفى.

ويتلخص من ذلك انه لا مانع ثبوتاً من تعلق العلم بالجامع الانتزاعي وهو عنوان أحدهما، بل لذلك شواهد عرفية كثيرة، فانه كثيراً ما يتعلق العلم بالشيء بتوسط عنوان كلي يشير اليه.

بيان ذلك: ان العلم..

تارة: يتعلق بالشيء بمميزاته عن طريق الحس، كما اذا رأى زيداً يدخل الدار فيعلم تفصيلاً أنه فيها.

وأخـرى: يتعلق به بمميزاتـه عن طريق العناوين الكلية التي يوجب انضمام بعضها الى بعض تميز المصداق لانحصاره بالفرد، فيعلم به تفصيلاً، كما اذا قال القائل: «دخل الدارابن زيد الطويل المعمم الأبيض» وكانت هذه العناوين المنضم بعضها الى بعض ذات مصداق واحد وهو عمرو، مع انها جميعها عناوين كلية.

وثالثة: ان يعلم به بعنوان عام ولكنه مردد الانطباق بين فردين، كما اذا

قال: «دخل الدار ابن زيد الطويل» وكان مردداً بين بكر وعمرو، فان ما علمه هو العنـوان الكلي المردد الانطباق على شخصين، فيصير العلم اجمالياً، وهذه الصورة هي محل الشاهد فيما نحن فيه.

والذي تحصل لدينا ـ لحد الآن ـ هو امكان تعلق العلم بالفرد المردد ـ بالنحو الذي صورناه ـ وتعلقه بالجامع الانتزاعي، وانه لا محذور في كل منهما.

والذي نلتزم به خارجاً: ان العلم الاجمالي له صور ثلاث:

الأولى: ان تكـون الصـورة الحـاصلة في الـذهن لمتعلق الحكم صورة شخصية مماثلة للوجـود الخـارجي، لكنها مرددة بين كونها هذا الفرد أو ذاك، فيحصل لديه العلم بثبوت الحكم لتلك الصورة المرددة بين شخصين، كما اذا رأى شخصاً يدخل الدار مردداً بين كونه زيداً أو أخاه لعدم رؤيته المائز بينهما، فانه يعلم بدخول ذلك الوجود الذي انطبعت صورته في ذهنه من طريق الرؤية، وبما انه متردد بين شخصين يكون العلم إجمالياً.

الثانية: ان يتعلق العلم بالجامع، ولكن يكون للجامع ارتباط ومساس بواقـع خارجي متعـين في نفسـه، بحيث يصح ان يشار اليه اذا علم تفصيلاً بمعروض الحكم، فيقول هذا هو معلومي بالاجمال فالصورة الحاصلة في الذهن صورة كلية لكن لها مطابق في الخارج واقعي متعين في نفسه، كما لو علم اجمالاً بنجاسة احد الأناءين لوقوع قطرة البول في أحدهما، فان المعلوم بالاجمال هو نجاسة ما وقع فيه قطرة البول. ولا يخفى ان هذا العنوان وهو: «أحدهما الذي وقع فيه قطرة البول» عنوان كلي، لكن مطابقه في الخارج شخصي لا يتعدد، الا انه مردد بين فردين، فاذا حصل العلم التفصيلي بما وقع فيه قطرة البول صح ان يقـول: هذا هو معلومي بالاجمـال. وبعبارة اخرى: يكون الجامع ملحوظاً طريقاً الى الخارج وعنواناً مشيراً اليه.

الثالثة: ان يتعلق العلم بالجامع بلا ان يكون للجامع ارتباط ومساس

بالخارج أصلاً كما إذا تعلق العلم بكذب احد الدليلين لامتناع اجتماع الضدين، فانه لا يعلم سوى كذب أحدهما لا اكثر بلا إضافة أي شيء لهذا العنوان مما يوجب ربطه باحد الطرفين واقعاً، وهذا العنوان وحده ـ وهو عنوان احدهما ـ لا يرتبط بواحد منهما على التعيين في الواقع، بل نسبته الى كل من الطرفين على حد سواء، ولأجل ذلك لو علم تفصيلاً بكذب أحدهما لا يستطيع ان يقول: ان هذا هو معلومي بالاجمال.

وأثر هذه الصورة قد يختلف عن أثر الصورتين الاولتين اللتين يجمعهما وجود واقع معين للمعلوم بالاجمال يرتبط به ويحمل عليه.

وبالجملة: المعلوم بالاجمال في الصورة الثالثة لا يمكن تعلق العلم التفصيلي به وتميزه، لان المعلوم بالاجمال، وهو مجرد عنوان احدهما، لا واقع له معين كي يقبل العلم التفصيلي. بخلافه في الصورتين الآخرتين، فانه قابل لتعلق العلم التفصيلي، لأنه مما له واقع معيّن قابل لأن ينكشف بالتفصيل، لأنه أمر زائد على عنوان أحدهما كما لا يخفى، اذ هو أحدهما الخاص كأحدهما الذي وقعت فيه قطرة البول، ونحوه.

ولعله هو مراد العراقي فيما تقدم حكايته عنه من انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل بتمامه. فيريد مجرد صحة حمل المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل، لا أنه ينطبق عليه بخصوصياته، كي يلزم الكل في قبال الكلي، فانه لا يحمل على الفرد على انه عينه، بل بما انه فرده. فالتفت.

ولا يخفى عليك ان الغالب في صور العلم الاجمالي هو تعلقه بالجامع مع ارتباطه بالخارج ومساسه به. ويمكن ارجاع الصورة الأولى الى الصورة الثانية بالدقة والتأمل. فيكون للعلم الاجمالي صورتان يجمعهما تعلقه بالجامع، لكنه في إحداهما مما له ارتباط بواقع خارجي معين، وفي الأخرى لا ارتباط له بالخارج أصلاً. والغالب هو الصورة الأولى.

وعليه، فما التزمنا به فيها هو حد وسط بين تعلق العلم بالفرد المردد، لأنه لم يتعلق بالأمر الشخصي، بل بعنوان كلي، وبين تعلقه بالجامع الانتزاعي، لأنه لم يتعلق بصرف الجامع بلا ربط له بالخارج، بل تعلق بالجامع المرتبط بالخارج الساري اليه.

بل لنا أن نقول: إنه متعلق بالجامع بملاحظة المعلوم بالذات، وهو الصورة الحاصلة في الذهن ومتعلق بالفرد المردد، باعتبار أن مطابق الصورة الكلية فرد واحد خارجي معين في الواقع مردّد لدى العالم نفسه، لما عرفت من سراية الجامع المعلوم الى الخارج وارتباطه به.

ولا يخفى ان ما التزمنا به من تعلق العلم الاجمالي بالجامع المرتبط بالخارج الساري إليه، يختلف من حيث الأثر مع الالتزام بان العلم الاجمالي متعلق بصرف الجامع بلا سراية الى الخارج، كما سيظهر في البحث عن الجهات الأخرى.

وأما ما أفاده العراقي (قدس سره): من ان العلم الاجمالي متعلق بالصورة الاجمالية المعبّر عنها بأحد الأمرين، والعلم التفصيلي متعلق بعنوان تفصيلي للشيء حاك عن شراشر وجوده، فيكون الفرق بينهما من حيث المعلوم لا من حيث العلم...

فقد يورد عليه: بان المراد بالاجمال في قبال التفصيل..

ان كان هو الاجمال في باب الحدود الراجع الى ملاحظة المركب من الاجزاء المتعددة شيئاً واحداً بنحو الاجمال، كملاحظة الدار أمراً واحداً مع انها في الواقع أمور متعددة. ففيه: ان هذا لا يقابل العلم التفصيلي، فان كثيراً من موارد العلم التفصيلي يكون المعلوم بالتفصيل الذي لا ترديد فيه ملحوظاً إجمالاً بهذا المعنى.

وان كان هو الاجمال بمعنى الابهام الذي يذكر في باب الصحيح والأعم

في مقام بيان الجامع وأنه أمر مبهم قابل للانطباق على الزائد والناقص كما تقدم ذكره. ففيه: انه لا ينطبق على المعلوم بالاجمال بتمامه لابهامه.

لكن الانصاف: انه يمكن ان يكون مراده ما ذكرناه من تعلق العلم بعنوان جامع مرتبط بالخارج المعين واقعاً المردد بين فردين، بحيث ينطبق على المعلوم بالتفصيل لو تحقق العلم التفصيلي، فلا إشكال عليه، فراجع كلامه تعرف حقيقة مرامه. هذا تمام الكلام في تحقيق العلم الاجمالي وكيفية تعلقه بالجامع.

الجهة الثانية: في شمول أدلة الأصول لاطراف العلم الاجمالي.

وقد تقدمت الاشارة الى أهمية البحث في ذلك لمثل صاحب الكفاية الذي يرى قصور فعلية الواقع مع جريان الأصل في مورده، فان ثبت شمول دليل الأصل لاطراف العلم الاجمالي منع عن تنجيز العلم لقصور المعلوم، فلا يكون العلم متعلقاً بحكم فعلي كي يتحقق التنجز. كما انه ان ثبت عدم شمول الدليل لأطراف العلم لم يكن الحكم المعلوم قاصر الفعلية، لأن مقتضى دليله كونه فعلياً بحصول موضوعه لعدم دخل شيء في فعليته غيره.

ثم انه بعد تحقيق هذه الجهة والالتزام بشمول الأصول لاطراف العلم الاجمالي، يقع البحث عن ان العلم هل يصلح مانعاً من جريانها أو لا يصلح؟. ومرجعه الى البحث عن منجزية العلم الاجمالي وعدمها.

فالبحث في هذه الجهة عن شمول الأصول لاطراف العلم الاجمالي مع قطع النظر عن منجزية العلم الاجمالي.

وتحقيق الكلام في هذه الجهة ان يقال: ان الاحتمالات في المقام ثلاثة:

الأول: عدم شمول أدلة الأصول مطلقاً لأطراف العلم الاجمالي.

الثاني: شمول أدلة الأصول مطلقاً.

الثالث: التفصيل بين الأصول التنزيلية كالاستصحاب وغيرها، فلا تجري الأولى في اطراف العلم الاجمالي، وتجري الثانية. وهو مختار المحقق

النائيني[1].

أما الاحتمال الاول: فالوجه فيه هو ما أفاده الشيخ (رحمه الله) في باب الاستصحاب في روايات الاستصحاب[2]. واشار اليه في مبحث البراءة في روايات البراءة[3] من: ان دليل الأصل مذيل بما ينافي مفاده عند حصول العلم الأعم من التفصيلي والاجمالي، فيتحقق التهافت بين الصدر والذيل فيتساقطان. بيان ذلك: ان قوله ـ في روايات الاستصحاب ـ: «لا تنقض اليقين بالشك» يشمل كل طرف من اطراف العلم الاجمالي في حد نفسه، لان الحكم فيه مشكوك الارتفاع، فمقتضى هذه الفقرة هو حرمة النقض ووجوب البقاء على طبق الحالة السابقة في كلٍ من الطرفين. إلا انه مذيل بقوله: «ولكن تنقضه بيقين آخر»، وهو يقتضي وجوب النقض بالنسبة الى أحد الطرفين المعلوم بالاجمال لشمول اليقين الآخر للعلم الاجمالي.

ومن الواضح انه لا يمكن الجمع بين حرمة النقض في كل منهما ووجوب النقض في أحدهما، ولذلك يتحقق التهافت بين الصدر والذيل في مورد العلم الاجمالي.

وقد نوقش هذا البيان في محله بوجهين:

أحدهما: ان المنصرف اليه اليقين في الذيل هو اليقين التفصيلي، وانه هو من سنخ اليقين بالحدوث الذي يراد منه اليقين التفصيلي قطعاً، فلا يشمل المذيل مورد العلم الاجمالي.

وثانيهما: انه لو فرض شمول الصدر والذيل لمورد العلم الاجمالي، فغاية ما يتحقق هو سقوط النص المشتمل على الذيل عن الاعتبار للتهافت، فيرجع

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣ / ٧٨ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى ـ فرائد الاصول / ٤٢٩ ـ الطبعة الأولى.

(٣) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى فرائد الاصول / ٢٤١ ـ الطبعة الأولى.

الى نصوص الاستصحاب الخالية عن الذيل الشاملة باطلاقها أطراف العلم الاجمالي.

وتحقيق الكلام: ان البحث في قوله: «ولكن تنقضه بيقين آخر» من جهتين:

الأولى: ان المراد من اليقين هل هو كل يقين ولو لم يتعلق بما تعلق به اليقين الأول، لكن بشرط ان يكون قابلاً لنقض اليقين السابق. أو خصوص اليقين المتعلق بما تعلق به اليقين السابق؟.

وعلى الثاني: فهل يراد به اليقين الذي تعلق بما تعلق به اليقين السابق بخصوصياته ومميزاته، فيختص باليقين التفصيلي، أو يراد الأعم منه ومما تعلق به بعنوان إجمالي، فيعم اليقين الاجمالي؟.

الظاهر في الترديد الأول هو الثاني، فان الظاهر عرفاً وحدة متعلق اليقين السابق واللاحق الذي يتحقق به النقض، فالمراد اليقين الذي تعلق بما تعلق به اليقين الأول.

وأما في الترديد الثاني، فالظاهر هو الثاني، إذ لا قرينة على لزوم تعلقه بما تعلق به أولاً بخصوصياته مع اطلاق لفظ اليقين الشامل لليقين التفصيلي واليقين الاجمالي، فالظاهر هو وحدة المتعلق ذاتاً ولو بعنوان آخر.

وعليه، نقول: ان العلم الاجمالي اذا التزم بأنه يتعلق بالجامع الانتزاعي بلا سراية الى الخارج ومن دون تعدٍّ اليه، لم يكن قوله «ولكن تنقضه بيقين آخر» شاملاً لمورد العلم الاجمالي، لعدم وحدة متعلق اليقين التفصيلي السابق واليقين اللاحق، إذ اليقين السابق تعلق بكل واحد من الطرفين بخصوصيته، ومتعلق اليقين اللاحق هو الجامع، وليس لدينا يقين سابق بالجامع الانتزاعي، فاليقين الاجمالي بالجامع لم يسبق بيقين.

وإن التزم بانه يتعلق بالجامع مع سرايته الى الخارج، وان مطابقه هو الفرد الواقعي المتعين في نفسه الذي يشار اليه بالجامع المنطبق عليه، كان الذيل شاملاً

لمورد العلم الاجمالي، لأن احد الفردين معلوم الانتقاض حينئذٍ، فيكون العلم اللاحق متعلقاً بما تعلق به العلم السابق. وهذه إحدى ثمرات الخلاف في تعلق العلم الاجمالي بالجامع الصرف بلا سراية الى الخارج، وتعلقه بالجامع الساري الى الخارج والمشار به اليه.

الثانية: ان قوله: «ولكن تنقضه بيقين آخر» هل يتكفل حكماً شرعياً تأسيسياً بوجوب رفع اليد عن الحالة السابقة، أو انه حكم ارشادي الى ما يدركه العقل من لزوم رفع اليد عن الحالة السابقة عند حصول اليقين؟. ولا يخفى ان الكلام فيما نحن فيه يبتني على استظهار الشق الأول من الكلام، إذ لو كان القول المزبور في مقام الارشاد الى ما يراه العقل ويحكم به، فلا يمكننا ان نقول بشمول اليقين لليقين الاجمالي تمسكاً باطلاق اللفظ، بل يبتني على تنقيح النقطة الثانية من البحث في العلم الاجمالي، وهي البحث عن منجزيته عقلاً بحيث يمنع من جريان الأصل. فلا يكون البحث في هذه الجهة منحازاً عن البحث في منجزية العلم الاجمالي وليس فيه جهة زائدة عليها كما هو المفروض. فانتبه.

إذن فشمول الذيل لمورد العلم الاجمالي الذي يحقق التهافت يبتني..

أولاً: على الالتزام بسراية المعلوم بالاجمال الى الخارج.

وثانياً: على استفادة الحكم الشرعي التأسيسي من الذيل.

ثم إن هنا جهة ثالثة ينبغي التنبيه عليها، وهي ان اساس دعوى التهافت على كون المستفاد من دليل الأصل هو الحكم الفعلي كالحلية الفعلية المطلقة ـ في أدلة الاباحة ـ، كي تتنافى مع الحرمة المعلومة بالاجمال.

وأما لو كان المستفاد هو اثبات الحلية من جهة، فلا تنافي ولا تصادم بين الصدر والذيل، إذ لا منافاة بين حلية الشيء من جهة وحرمته من جهة أخرى، فلا تنافي بين عدم النقض ووجوبه. فهذا أمر ثالث يبتني عليه الالتزام بالتهافت.

وإذا عرفت ما حققناه تعرف الخدشة فيما أفاده المحقق العراقي في مقام

نفي شمول الذيل لاطراف العلم الاجمالي:

أولاً: من دعوى انصراف اليقين في نصوص الاستصحاب.والعلم في نصوص البراءة الى العلم التفصيلي، ويشهد له إرداف العلم بقيد: «بعينه» في بعض النصوص الظاهر في ارادة العلم التفصيلي.

وثانياً: ان كلاً من الخصوصيتين غير معلومة لا تفصيلاً ولا إجمالاً، لتوقف العلم الاجمالي على الجامع بلا سراية الى الخارج.

وثالثاً: بان المعلوم الحرمة هو العنوان الاجمالي المعبر عنه باحد الأمرين، ونفي السعة من جهته لا يلازم نفيها من غير تلك الجهة[1].

إذ يرد على الأول: انكار دعوى الانصراف لعدم الشاهد لها سوى القيد المزبور، وهو قوله: «بعينه»، ولكن عرفت فيما تقدم في أدلة البراءة المناقشة فيه وانه لا يتنافى مع العلم الاجمالي.

ويرد على الثاني: انه خلاف مبنى دعوى التهافت وما نقّحه هو (قدس سره) من سراية المعلوم بالاجمال الى الخارج، فاحدى الخصوصيتين معلومة بالاجمال.

ويرد على الثالث: بانه خلف الفرض، إذ المفروض ان المستفاد من الصدر هو الحلية الفعلية بقول مطلق.

وبذلك تعرف ان الصدر والذيل يشملان مورد العلم الاجمالي، فيتحقق التهافت بالتقريب المتقدم.

هذا، ولكن عرفت ان اساس دعوى التهافت على استظهار كون الذيل - كقوله: «ولكن تنقضه بيقين آخر»، وكقوله: «فتدعه» في نصوص البراءة - في مقام بيان حكم شرعي تأسيسي.

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٣٠٠ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

وهو غير مسلم، بل ممنوع، لانه خلاف الظاهر بعد كون النقض باليقين امراً مرتكزاً فيوجب انصراف الامر الى الارشادي، مضافاً الى أن المتيقن من اليقين والعلم هو التفصيلي، وهو ـ كما حقق في محله ـ مما لا يقبل جعل الحجية شرعاً اثباتاً، كما لا يقبل جعل الحكم المماثل في مورده، فلا معنى لجعل الناقضية شرعاً لليقين الراجع الى جعل الحجية له، أو جعل الحرمة عند العلم بها الراجع الى جعل مثل الحكم عند العلم به، فالذيل والغاية يرجعان الى بيان تقيد جريان الأصول عقلاً بعدم العلم، لأنه منجز ومانع من جريان الأصل، لا بيان حكم شرعي، كي يتحقق التهافت بين الحكمين في مورد العلم الاجمالي.

وعليه، فالصدر يشمل اطراف العلم الاجمالي في نفسه لتحقق موضوعه وهو الشك. فلا بد من البحث بعد ذلك في ان العلم الاجمالي بنظر العقل مانع منه كالعلم التفصيلي أو لا؟. فتدبر.

ثم إنه على تقدير الغض عن ذلك والالتزام بشمول الصدر والذيل لاطراف العلم الاجمالي وتحقق التهافت بينهما وسقوط النص عن الاعتبار، فهل يصح الرجوع الى النص الخالي عن الذيل ـ كما قيل ـ أو لا؟.

الحق هو التفصيل بين ما كان الذيل قيداً متصلاً كقوله: «حتى تعلم انه حرام فتدعه» في اخبار أصالة الحلّ، وما اذا كان قيداً منفصلاً وجملة مستأنفة وان كانت في كلام واحد كقوله: «ولكن تنقضه بيقين آخر»، فانه وإن جاء في رواية واحدة مع الصدر، لكنه حكم مستقل وليس من القرينة المتصلة، لأن: «لكن» استدراكية.

ففي الأول يصح الرجوع الى الخالي، إذ الرواية المشتملة على الغاية تكون مجملة لا يستفاد منها شيء بالنسبة الى مورد العلم الاجمالي، وهذا لا يضر بظهور غيرها، فيرجع الى مثل: «رفع عن أمتي ما لا يعلمون»، لعدم اشتماله على الغاية الظاهرة في ارتفاع الحكم عند حصولها، كما صرح به بقوله: «فتدعه».

وفي الثـاني لا يصح الرجوع الى الجميع، لان نسبة الذيل الى الصدر وسـائر النصوص على حد سواء، فيتحقق التهافت بين مدلوله ومدلول جميع النصوص، فيسقط الجميع عن الاعتبار. فانتبه.

والذي يتلخص مما حققناه: أنه لا مانع اثباتاً من شمول أدلة الأصول جميعهـا لأطراف العلم الاجمالي، واساسه كما عرفت على الالتزام بان الحكم المستفاد من الذيل أو الغاية حكم إرشادي لا تأسيسي.

وأما الاحتمال الثالث: وهو مختار المحقق النائيني، فقد ذكر (قدس سره) في توجيهه: ان مرجع الأصل التنزيلي الى الغاء الشارع الشك وتعبده بان المكلف محرز للواقـع. ومن الـواضـح منافاة التعبد باحراز الحالة السابقة في كل من الطرفين مع العلم الاجمالي بأنتقاضها في أحدهما، فانهما لا يجتمعان[1].

ولا يخفى أنه (قدس سره) اكتفى بهذا البيان ونحوه في اثبات مدعاه، مع ان ما يذكره مجرد دعوى لا تنتهي الى برهان. ولذا فالرد عليها سهل.

ولأجل ذلك لا حاجة الى الاطالة في البحث عن ذلك، بل الأمر موكول الى الوجدان، وهو لا يرى بأساً في التعبد بالاحراز في كلا الطرفين مع العلم الاجمالي بالخلاف، لأن التعبد خفيف المؤنة. فلاحظ.

وننتهي بذلك الى ان الاحتمال الثاني، وهو الالتزام بشمول أدلة الأصول مطلقاً لاطراف العلم الاجمالي مع قطع النظر عن منجزيته هو المتعين من بين الاحتمالات الثلاثة المزبورة.

يبقى شيء: وهو ان الشيخ مع التزامه بأن ادلة الاستصحاب لا تشمل اطراف العلم الاجمالي للزوم المناقضة بين الصدر والذيل، ولذا لم يلتزم بجريان الاستصحاب في مورد لا يكون جريانه فيه مستلزماً للمخالفة العملية، كما لو

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. اجود التقريرات ٢ / ٢٤٠ ـ الطبعة الاولى.

علم إجمالاً بطهارة أحد الاناءين اللذين تكون حالتهما السابقة هي النجاسة، فانه منع من إجراء استصحاب النجاسة في كل منهما للعلم الاجمالي بالخلاف، مع التـزامـه بذلـك. التـزم بجريان الاستصحاب في بعض موارد العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة، كما لو علم اجمالاً بأنه توضأ بمائع مردد بين الماء والبول، فانه التزم بجريان استصحاب طهارة البدن وبقاء الحدث، مع أنه يعلم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة لأحدهما[1].

فيساءل الشيخ (رحمه الله): بانه إن كان المانع من جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي هو قصور الأدلة عن ذلك فلا وجه لجريانها في هذا المورد. وان كان المانع هو استلزامها المخالفة العملية، كان اللازم اجراء الاستصحاب فيما لو علم إجمـالاً بطهـارة احـد الأنـاءين مع كون الحالة السابقة لهما هي النجاسة، مع أنه لم يلتزم بذلك، فالتفكيك بين الصورتين غير وجيه.

وهذا الايراد عليه تعرض له الكثير ممن تأخر من الشيخ ولم يستوضح أحد منهم الجواب عنه.

لكن الشيخ (رحمه الله) في الرسائل ـ في أواخر الاستصحاب ـ أشار الى جهة الفرق[2].

ومحصل الجواب عن هذا الايراد بملاحظة ما أشار اليه الشيخ هو: ان المعلوم بالاجمال في هذه الصورة وهو الواحد المردد بين طهارة البدن وبقاء الحدث ليس بموضوع لأثر شرعي، فلا يكون مشمولاً للذيل، وهو وجوب النقض، لأنه لا يشمل إلا ما كان ذا أثر. وعليه فيبقى الصدر متحكماً بلا مزاحم. بخلاف مورد العلم بطهـارة أحد الأناءين، فان طهارة أحدهما المعلومة بالاجمال ذات أثر، فيصـح التعبـد بها فيكون الذيل شاملاً للمعلوم بالاجمال، فيتحقق التهافت،

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٤٣٠ ـ الطبعة الأولى.

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى.فرائد الاصول /٤٣٠ ـ الطبعة الأولى.

فالتفت والله سبحانه العالم العاصم.

الجهة الثالثة: في منجزية العلم الاجمالي.

وتحقيق الكلام فيها: انه بناء على شمول أدلة الأصول لأطراف العلم الاجمالي بلا قصور ـ كما حققناه بضميمة والبناء على قصور فعلية الواقع بجعل الحكم الظاهري في مورده بحيث لا يكون تام الفعلية، لا وجه للقول بمنجزية العلم الاجمالي بعد انحفاظ مرتبة الحكم الظاهري في مورده ـ إما موضوعاً أو مورداً ـ لان جريان الأصل يستلزم قصور المعلوم بالاجمال عن الفعلية التامة، فلا يكون قابلاً للتنجيز، لان الحكم القابل للتنجيز بالعلم هو الحكم الفعلي من جميع الجهات.

فمثل صاحب الكفاية الذي يلتزم بكلا المبنيين المزبورين لا مجال له للقول بتنجيز العلم الاجمالي في الموارد المتعارفة أصلاً.

وقد مرّ إيضاح هذا المعنى بنحو مفصّل فيما تقدم من مباحث القطع[1] وفي أوّل هذه المباحث[2]. فراجع.

فالبحث عن منجزية العلم الاجمالي يتفرع على الالتزام بكون الواقع فعلياً في مورده وإن شمله دليل الأصل لعدم استلزام جعل الحكم الظاهري لقصور فعلية الواقع، لعدم المنافاة بينهما.

ولأجل ذلك أخذ المحقق العراقي[3] والمحقق الاصفهاني[4] في محل البحث كون الواقع فعلياً مفروغاً عنه.

واذا عرفت ذلك فيقع البحث في مقامين:

---

(١) راجع ٤/١٢٠ من هذا الكتاب.

(٢) راجع ٥/٤٩ من هذا الكتاب.

(٣) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٢٩٨ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٤) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٣١ ـ الطبعة الأولى.

المقام الأول: في منجزية العلم الاجمالي بلحاظ المخالفة القطعية، بمعنى أنه هل يقتضي حرمة المخالفة القطعية أو لا؟.

وكلمات الاعلام لا تخلو من إطالة، ولكنها إطالة خارجة عن محور البحث الاساسي ولعله لأجل عدم اقتضاء محور البحث لكثير من التطويل، فالتجاوا الى إضافة ما لا مساس له في المقام.

والتحقيق: انــه مع عدم ورود ترخيص من المـولى في ارتكـاب جميع الاطراف، لا إشكال في كون العلم منجزاً، فيحكم العقل باستحقاق العقاب على المخالفة القطعية لأجل العلم الاجمالي، وليس الحال فيه كالحال في الجهل البدوي الذي يحكم العقل فيه بعدم استحقاق العقاب، وإن نسب ذلك الى بعض. لكنه خلاف البديهية والوجدان.

إنما الاشكال في منجزية العلم مع ورود الترخيص من المولى في المخالفة، فان ثبت حكم العقل باستحقاق العقاب عند العلم الاجمالي ولو مع ترخيص المولى، كان ترخيص المولى ممتنعاً عقلاً لمنافاته لحكم العقل بالقبح. وان لم يثبت حكمـه بالمنجزية بقول مطلق حتى مع الترخيص، لم يكن مانع من ترخيص المولى لعدم منافاته لحكم عقلي قطعي.

ومرجع ذلك الى الاشكال في ان حكم العقل بمنجزية العلم تنجيزي، فيتنافى مع ترخيص الشارع ويمنع من تحققه، لانه ترخيص في ما يحكم العقل بقبحه. أو انه تعليقي معلق على عدم ورود ترخيص الشارع، فلا يتنافى مع الترخيص.

فالمهم تحقيق هذه الجهة. وقد ذهب المحقق العراقي الى أنه تنجيزي، مستدلاً عليه بالارتكاز وتحكيم الوجدان[1]. ولكنه قابل للتشكيك عندنا ولم يثبت

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٣٠٦ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

لدينا بنحو جزمي، لعدم وجود شاهد عقلائي خارجاً كي نميز به صحة ذلك من سقمه، فمن جزم به فهو في راحة وإلا فلا برهان عليه.

وقد يمنع الترخيص في اطراف العلم الاجمالي وتثبت منجزية العلم الاجمالي بطريق آخر غير هذا الطريق الراجع الى منافاة الترخيص، لحكم العقل بالمنجزية وقبح المخالفة.

وذلك بأن يقال: انه اذا فرض كون الحكم الواقعي فعلياً تام الفعلية، كان الحكم الظاهري منافياً له، فعدم جريان الأصل ليس لأجل مناقضته مع مقتضى العلم، بل لأجل مناقضته مع نفس التكليف الواقعي المعلوم في مقام الداعوية الفعلية، لان الحكم الواقعي الفعلي يدعو فعلاً بنحو الالزام الى اتيان متعلقه، والحكم الترخيصي يطلق العنان للمكلف، فيتحقق التنافي في مقام الداعوية.

وبالجملة: انها لم يلتزم بالتنافي بين الحكم الظاهري والواقعي بلحاظ عدم الداعوية الفعلية للحكم الواقعي مع الجهل والتضادبين الأحكام انما هو في هذه المرحلة، وهذا غير ثابت فيما نحن فيه، لان الحكم الفعلي مع العلم به إجمالاً يكون ذا داعوية فعلية، فيضاد الحكم الظاهري على خلافه.

وهذا الطريق غير موصل. وذلك: لأنه قد تقدم ـ في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري ـ بيان عدم التنافي بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي الفعلي ـ لو امكن تحققه ـ في مقام الداعوية والامتثال.

ومحصل الوجه في ذلك، هو أن الداعوية الفعلية الالزامية للتكليف إنما تنشأ بلحاظ ما يترتب على مخالفته من أثر سيء وهو العقاب، فمع الترخيص والتأمين من العقاب بمقتضى الحكم الظاهري، فلا تتحقق الداعوية الفعلية للحكم الواقعي، وإن كان يبقى فعلياً بمعنى أنه يمكن ان يكون داعياً ـ كما بيّناه سابقاً ـ. إذن فلا تنافي بين الحكمين بعد ورود الترخيص من الشارع، فهذا

الوجه لا يصلح وجهاً مستقلاً قبال الوجه السابق، بل انما يتم بناء على عدم امكان الترخيص لتتحقق الداعوية الفعلية. فلا بد من نقل الكلام الى امكان الترخيص من الجهة السابقة وامتناعه.

ويتحصل: انه لا دليل لدينا على منجزية العلم الاجمالي بنحو يتنافى مع جعل الأصول في أطرافه، فيكون محذوراً ثبوتياً في إجراء الأصول.

هذا كله على المسلك المشهور الذي يذهب الى ثبوت حكم العقل بالعقاب والمنجزية في باب العلم التفصيلي، وبتبعه العلم الاجمالي على الخلاف السابق.

أما بناء على ما تقدم منّا في مباحث القطع والبراءة من: انه لا مسرح للعقل في باب العقاب والثواب الأخرويين، لارتباطه بعالم لا يدرك العقل ملاكاته وخصائصه، كما تقدم توضيحه، فدعوى ثبوت حكم العقل بمنجزية العلم الاجمالي واضح الفساد، بل العقاب لا بد وان يلاحظ فيه جعل الشارع نفسه، لأنه بيده يجعله كيف يشاء.

وحينئذٍ نقول: إن ظاهر بعض الآيات الكريمة ترتيب العقاب على نفس مخالفة التكليف، لكنه يمكن دعوى اختصاص العقاب شرعاً بمورد قيام البيان العرفي على التكليف الذي خالفه لا مطلق التكليف، إما لدعوى انصراف تلك الآيات المطلقة إلى صورة قيام الحجة والبيان، أو بملاحظة ما ورد من الآيات الظاهرة في عدم العقاب مع عدم البيان وثبوته معه، كقوله تعالى: ﴿**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً**﴾[1]. وبما ان العلم الاجمالي بيان عرفاً للتكليف بحيث يصح للمولى الاعتماد عليه، كان مقتضى تلك الآيات ثبوت العقاب في مورده، ومعه لا يصح الترخيص ونفي العقاب من الشارع بمقتضى أدلة الاصول

(١) سورة الاسراء: الآية ١٥.

في المخالفة في مورده، لأنه مناف لحكمه بثبوت العقاب فيه بمقتضى الآية.

فالالتزام بمنجزية العلم الاجمالي من باب استلزام الترخيص مناقضة الشارع لنفسه.

وتوهم: ان أدلة الأصول مخصصة لحكم الشارع بثبوت العقاب مع البيان بصورة وجود العلم التفصيلي، وحكم الشارع يقبل التخصيص.

فاسد: لأن نسبة أدلة الأصول الى مثل قوله تعالى: ﴿**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً**﴾ نسبة العموم من وجه لا نسبة الخاص الى العام، لشمول دليل الأصل موارد عدم العلم بالمرة، وشمول الآية موارد العلم التفصيلي، فلا بد من تقديم الآية، لأن الرواية لا تنهض لمعارضة الآية، لاندراجها فيما خالف الكتاب، فلا بد من طرحها. فلاحظ.

فالخلاصة: انه لم تثبت منجزية العلم الاجمالي بحكم العقل، لا على المسلك المشهور ولا على مسلكنا، وانما المنجزية ثابتة بلحاظ حكم الشارع نفسه. هذا تمام الكلام في المقام الأول.

وأما المقام الثاني: فالبحث فيه في استلزام العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية بعد الفراغ عن استلزامه لحرمة المخالفة القطعية بنحو العلية التامة.

ومحور البحث هو: أنه هل يصح للمولى الترخيص في بعض الأطراف أو انه لا يصح له ذلك؟.

فعلى الثاني يكون العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية.

وعلى الأول: يكون مؤثراً في وجوب الموافقة القطعية بنحو الاقتضاء الذي لا ينافيه وجود المانع، وهو الترخيص في أحد الاطراف.

وقد نسب البعض الى الشيخ أنه يرى تأثير العلم الاجمالي في الموافقة

القـطعية بنحـو الاقتضـاء[١]. ونسب اليه بعض آخر القول بالعلية التامة[٢]. واستشهد كل منهم على نسبته ببعض كلمات الشيخ[٣]. وشاهد كل منهما ظاهر في ما ينسبه اليه، ولأجل ذلك يمكن نسبة التهافت الى الشيخ في كلامه في المقام والأمر سهل. وكيف كان فقد اختلف الاعلام في ذلك فمنهم من ذهب الى القول بالعلية التامة، كالمحقق العراقي[٤] والمحقق الاصفهاني[٥]. ومنهم من ذهب الى القول بالاقتضاء كالمحقق النائيني[٦] وتبعه غيره[٧].

ولا بد قبل الخوض في تحقيق المطلب من التنبيه على أمرين:

الامر الأول: في ثمرة القولين العملية، وهي تظهر في موردين:

أحدهما: ما إذا كانت في أحد الطرفين اصول متعددة طولية، كاستصحاب عدم الحرمة والبراءة، وكان في الطرف الآخر أصل واحد كالبراءة.

وقلنا: بعدم معارضة مجموع الأصول الطولية في أحد الطرفين للأصل في الطرف الآخر، بل المعارضة بين الأصل السابق رتبة وبين الأصل الواحد في الطرف الآخر، فانهاذا تعارض الاستصحاب في احد الطرفين والبراءة في الطرف الآخر تساقطا، فيبقى أصل البراءة في الطرف الذي كان فيه الاستصحاب بلا معارض، فان قلنا بامكان الترخيص في احد الاطراف في مورد العلم الاجمالي

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤/ ٣٦ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣/ ٣١٠ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٣) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٣٥ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٣١٠ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٤) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٣٠٧ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٥) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٣٢ ـ الطبعة الاولى.

(٦) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. اجود التقريرات ٢ / ٢٤٧ ـ الطبعة الاولى.

(٧) الشاهرودي السيد علي. دراسات في الأصول العملية ٢١٨/٣ ـ الطبعة الأولى.

وان سقـوط الأصول جميعاً في الأطراف لأجل المعارضة، أمكن اجراء أصالة البراءة في ذلك الطرف لعدم وجود ما يعارضه. وان قلنا بالعلية التامة وعدم امكان الترخيص في بعض الأطراف، لم يمكن اجراء أصالة البراءة في ذلك الطرف ولو لم يكن له معارض، لعدم كون سقوط الأصول بالمعارضة، بل لأجل العلم الاجمالي.

والآخر: أنه بناء على ان العلم الاجمالي لا يمنع من الترخيص في بعض الاطراف، والمفروض شمول أدلة الأصول لكلا الطرفين، فيتحقق التعارض، وحينئذٍ يقع البحث في ان القاعدة في تعارض الأصول هل تقتضي تساقطها أو التخيير بينها؟.

وهذا مما لا مجال له بناء على القول بالعلية التامة، وامتناع الترخيص في بعض الأطراف. كما لا يخفى.

الأمر الثاني: ان الالتزام بالعلية التامة يصاحبه الالتزام بأمرين لا يُرى فيه منافاة للعلية التامة:

أحـدهمـا: الالتزام بالانحلال في مورد العلم التفصيلي بالحكم في احد الطرفين، أو قيام إمارة أو أصل شرعي على التكليف في أحدهما، أو قيام أصل عقلي موجب لانشغال الذمة بأحد الطرفين، وكونه في العهدة كقاعدة الاشتغال.

والآخر: الالتزام بجعل البدل في مقام الامتثال، بمعنى أنه يصح ان يكتفي الشارع في مقام الخروج عن العهدة بأحد الطرفين بجعله بدلاً عن الواقع.

فانه سيظهر فيما بعد: ان الالتزام بالانحلال في موارده وجعل البدل ليس فيه منافاة للالتزام بمنجزية العلم الاجمالي، لوجوب الموافقة القطعية وكونه علة تامة بالنسبة إليها، إذ الانحلال يرجع الى رفع أثر العلم الاجمالي بالمرة حتى بالنسبة الى المخالفة القطعية.

وجعـل البـدل فرع الالتزام بتنجز الواقع، ولذا يثبت في موارد العلم

التفصيلي بالتكليف الذي لا شبهة في كونه علة تامة للموافقة القطعية ، كموارد جعل قاعدة الفراغ.

ومن هنا يظهر الاشكال فيما جاء في الدراسات في مقام اثبات ان العلم الاجمالي مقتضٍ لوجوب الموافقة القطعية لا علة تامة.

فانه ذكر: أن المحقق صاحب الكفاية وبعض الأساطين من تلامذته ذهبا الى استحالة الترخيص الظاهري في بعض الاطراف. وما ذكر في وجه الاستحالة أمران:

أحدهما: ما جاء في الكفاية من ان الحكم الواقعي المعلوم بالاجمال اذا كان فعلياً تام الفعلية، فكما يمتنع جعل الحكم الظاهري على خلافه في كلا الطرفين لانه يستلزم القطع بالمتضادين، كذلك يمتنع جعل الحكم الظاهري في أحدهما، لان احتمال المتضادين محال كالقطع بهما.

وقد ذكر في مقام توضيح ذلك ما تقدم نقله عن الكفاية من: ان الحكم الواقعي اذا كان قاصر الفعلية ولو لأجل الجهل به، أمكن جعل الحكم الظاهري على خلافه في جميع الاطراف فضلاً عن بعضها.

والآخر: ما ذكره بعض الأساطين من ان الحكم الواقعي بعد تعلق العلم به ووصوله الى المكلف وتنجزه عليه، كما يمتنع جعل الترخيص على خلافه قطعاً، كذلك يمتنع جعل الترخيص على خلافه احتمالاً.

وقد تصدى للايراد على صاحب الكفاية بما يرجع الى انكار قصور فعلية الواقع مع حصول موضوعه، وتوقف فعليته على العلم التفصيلي، لكونه موضوعاً له، خلف الفرض.

وبالجملة: ركزّ مناقشته الطويلة على انكار فرض عدم كون الواقع فعلياً تام الفعلية وتعليق فعليته على عدم الجهل به.

كما تصدى لمناقشة الوجه الثاني..

بالنقض بموارد قيام الأصل الشرعي المثبت في بعض الاطراف، أو موارد قيام قاعدة الاشتغال في بعضها. وبموارد الإكتفاء بالامتثال الاحتمالي في مورد العلم التفصيلي، كمورد قاعدة الفراغ والتجاوز.

وبالحلّ بان موضوع الأصول هو الشك والتكليف في كل طرف مشكوك، لان احتمال انطباق ذات المعلوم بالاجمال على كل طرف عين الشك فيه، واحتمال انطباق المعلوم بالاجمال بوصف المعلومية محال، إذ لا معنى لاحتمال العلم في مورد، لأنه صفة وجدانية لا تقبل الشك. فراجع كلامه الذي لخصناه جدّاً[1].

وأنت خبير: بانه لا مجال للنقض بالموارد المذكورة، لانها ما بين موارد الانحلال وموارد جعل البدل، وقد عرفت في الأمر الثاني ان محل البحث في غيرها، وقد تنبّه لذلك المحقق العراقي[2]، فتعرض لدفع النقض بموارد الانحلال وموارد جعل البدل بما تقدم منّا في الأمر الثاني.

وأما الاشكال الحلّي الذي ذكره على الوجه الثاني..

فيندفع: بان المانع من جريان الأصل هو احتمال انطباق ذات المعلوم بالاجمال، ولكن يوصف تنجزه الثابت بالعلم الاجمالي على جميع المباني في حقيقة العلم الاجمالي ومتعلقه، من تعلقه بالجامع أو بالفرد المردد أو بالجامع بما هو مشير الى الخارج، والترخيص في محتمل المخالفة المنجزة قبيح. فما أفاده لا يخلو عن غفلة أو إغفال للنكتة التي يلحظها القائل، فلا بد من البحث معه في مرامه لا في شيء آخر لا يريده ولا نظر له اليه.

وأما ايراده على صاحب الكفاية، فهو أجنبي بالمرة عن محل البحث، وهو أن الترخيص في أحد الطرفين مع العلم بالتكليف الفعلي يستلزم احتمال الضدين، وهو محال كالقطع بهما كما لا يخفى جدّاً.

---

(١) الشاهرودي السيد علي. دراسات في الأصول العملية ٣/٢٢٢ ـ الطبعة الأولى.

(٢) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٣١١ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

وبالجملة: فما جاء في الدراسات في تحقيق هذه المسألة المهمة لا يجدي ولا يغني ولا يسمن من جوع كما عرفت.

وبعد ذلك نوقع البحث في تحقيق أصل المطلب، فنقول وعلى الله الاتكال ومنه نستمد القوة والعون: ان العلم الاجمالي يصلح لأن يكون بياناً ـ في نظر العرف والعقلاء ـ للتكليف المعلوم بالاجمال، بحيث يكون في عهدة المكلف وثابتاً عليه في أي ظرف كان، ومعه لا يمكن ان تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان في أحد الطرفين. إذ المخالفة الناشئة عن ارتكاب أحد الطرفين ليست مخالفة بدون بيان، فموضوع البراءة العقلية غير متحقق في كل طرف من أطراف العلم الاجمالي، لقيام البيان على التكليف الواقعي على تقدير ثبوته فيه واقعاً.

وأما البراءة الشرعية، فمن يرى ان روايات البراءة لا تتكفل اكثر من مفاد البراءة العقلية، فالحال فيها كالحال في العقلية.

ومن يرى أنها تتكفل حكماً ظاهرياً هو الاباحة في ظرف الشك، ويستتبع ذلك التأمين من العقاب، لان الترخيص والحلية تتنافى مع العقاب واقعاً، فيكون عدم العقاب من باب بيان العدم لا عدم البيان.

فهل نستطيع أن نقول بامكان جريان البراءة في أحد الاطراف أو لا؟.

الحق أنه لا مانع عقلاً من الترخيص في بعض الاطراف وتأمين الشارع من العقاب على تقدير كون الواقع فيه، فللمولى أن يقول لعبده: إنني اقتنع منك بترك بعض الأطراف وأبيح لك الاطراف الأخرى. وفي مثله لا يحكم العقل بثبوت العقاب على الطرف المرخص فيه على تقدير المصادفة للواقع.

وبالجملة: لا نرى مانعاً عقلياً في مقام الثبوت من الترخيص في بعض الأطراف والتأمين من العقاب عليه، ومن هذا الباب جعل البدل، فانّه وان اصطلح عليه بهذا العنوان، لكنه في واقعه يرجع الى الترخيص في بعض

الاطراف.

لكن الاشكـال في مقام الاثبات، فان أدلة الأصول قاصرة إثباتاً عن التأمين عن العقاب المحتمل في كل طرف المسبّب عن العلم الاجمالي بالتكليف.

بيان ذلك: ان كل طرف فيه جهتان: إحداهما: انه مشكوك الحرمة واقعاً. والأخرى: انه أحد طرفي العلم الاجمالي المنجز للتكليف الواقعي فيه لو كان، والمصحح للعقوبة عليه لو فرض انه حرام واقعاً.

ومن الـواضـح ان أدلـة الأصول إنما تتكفل جعل الاباحة والحلية في المشكوك بما أنه مشكوك الحرمة، أما جهة كونه من اطراف العلم الاجمالي فهي مما لا نظر فيها إليها.

وعليه: فهي بجعل الحلية فعلاً إنما تستتبع التأمين من العقاب من جهة انه مشكوك الحرمة لا اكثر، لانها هي الجهة الملحوظة في الحلية المجعولة، وأما التأمين من العقاب من جهة أخرى فلا نظر للدليل اليها.

لا نقول: بان الدليل يتكفل جعل الحلية من جهة الذي انكرناه سابقاً على المحقق العراقي.

بل الدليل يتكفل جعل الحلية فعلاً، لكن موضوع الحلية هو الشك في الحرمة، وهذا يستتبع الأمان من العقاب ـ الذي هو لازم الحلية والذي يهمنا فيما نحن فيه دون نفس الترخيص ـ من جهة دون جهة، فلا ينفع في رفع منجزية العلم الاجمالي.

وعلى هذا، فعدم الالتزام بجريان الأصل من باب ان جعل الحلية لا ينفع في التأمين من ناحية العلم الاجمالي، لأنه غير منظور اليه في موضوع الحلية، بل ليس المـوضـوع سوى الشـك في الحرمة، لأن دليل الأصل يعم موارد العلم الاجمالي وغيره، فلا يمكن ان نقول إن له نظراً الى العلم الاجمالي. ولا يخفي ان الامان من جهة الشك في الحرمة بما هو شك لا ينافي عدم الامان من جهة العلم

الاجمالي وبيانيته.

نعم، لو ورد دليل على الترخيص في خصوص موارد العلم الاجمالي كان مؤمناً من العقاب من جهته، فينفع في عدم وجوب الموافقة القطعية. ومن هذا البـاب جميع موارد جعـل البـدل، فان مرجـع جعل البدل الى ما عرفت من الـترخيص في بعض الاطـراف بملاحظة العلم الاجمالي المستلزم للتأمين من جهتـه. فالفـرق بين ما دلّ على الـترخيص في موارد جعل البدل وبين أدلة الأصول: ان الأول يتكفل الترخيص بملاحظة جهة العلم الاجمالي. وأما أدلة الأصول فهي مما لا نظر لها الى جهة العلم الاجمالي، فلا تنفع في التأمين من ناحيته. فتدبر والتفت فانه لا يخلو من دقة، وهو مما تفردنا به حسب ما نعلم.

وأما ما أفاده العلمان المحققان العراقي[1] والأصفهاني[2] في مقام بيان امتناع الترخيص في بعض الأطراف، فهو لا يخلو من مناقشة.

هذا كله على المسلك المشهور في باب العقاب وأنه بحكم العقل.

وأما على المسلك الذي سلكناه في هذا الباب، وان العقل لا مسرح له في باب العقاب، وانما هو أمر شرعي بيد الشارع يجعله كيف يشاء، فقد تقدم ان ظاهر بعض الآيات وان كان ترتب العقاب على نفس المخالفة، لكن يرفع اليد عنها إما للانصراف أو بملاحظة آيات أخرى، فتحمل على مورد قيام البيان.

وعليه، فلا يمكن ان تجرى الأصول في اطراف العلم لا كلاً ولا بعضاً، بعد ان عرفت كون العلم بياناً للتكليف عرفاً في كل طرف، لمعارضتها لما دل على ثبوت العقاب عند تحقق البيان من الآيات. والتقديم للآيات.

نعم، لو ورد دليل بالخصوص في مورد البيان يدل على عدم العقاب في ذلك المورد التزم به، لعدم المانع من تخصيص الآية بالرواية المعتبرة.

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٣١٠ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٣٤ و ٢٤٤ ـ الطبعة الأولى.

ومن هذا القبيل موارد جعل البدل كما هو واضح لا يحتاج الى بيان.

هذا كله بناء على الالتزام بان العلم الاجمالي متعلق بالفرد الواقعي المعين في نفسه المردد لدى العالم. وبعبارة أخرى: كونه متعلقاً بالجامع مع سرايته الى الخارج وارتباطه به.

وأما لو التزم بان متعلق العلم الاجمالي هو صرف الجامع بلا سراية له الى الخارج ـ كما التزمنا به في بعض الصور، كالعلم الاجمالي بكذب احدى الروايتين لأجـل امتناع اجتماع الضدين، كما تقدمت الاشارة اليه ـ، فلا وجه للالتزام بوجوب الموافقة القطعية، وامتناع الترخيص في بعض الاطراف،في ما كان متعلق العلم مما يقبل التنجيز كما هو محل الكلام، مثل ما اذا تعلق العلم بحرمة أحد الشيئين،وذلك لأن العلم إذا كان مقصوراً على الجامع غير الساري الى الخارج بحيث تكون نسبته الى كل طرف على حد سواء بلا ارتباط له واقعاً بطرف دون آخر، كان موجباً لتنجيز الجامع بمقداره لا أكثر، فلا يمتنع الترخيص في بعض الأطـراف، إذ لا يحتمـل انـطبـاق المعلوم بالاجمـال عليه كي يمنع ذلك من الترخيص. بل كان كل طرف محتمل التكليف بلا قيام منجز عليه بخصوصه، فيكون كسائر موارد الشبهة البدوية.

نعم، لا يصح الترخيص في مجموع الاطراف، لأنه يستلزم الترخيص في نفس الجامع المفروض تنجزه بالعلم.

وبالجملة: العلم على هذا المبنى يوجب تنجيز مقدار الجامع بين الطرفين دون خصوصيتيهما، فالترخيص في أحد الطرفين لا ينافي تنجيز الجامع بينهما، كما هو واضح لا يخفى بأقل تأمل.

وأما ما ذهب اليه صاحب الكفاية في مورد العلم الاجمالي بكذب احد الدليلين للتعارض في المدلول، بحجية احد النصين بمقدار: «أحدهما»، لانه كما يعلم اجمالاً بكذب أحدهما يعلم إجمالاً بكون أحدهما محتمل الاصابة، مع إجتماع

شرائط الحجية فيه، فتثبت حجيته بهذا المقدار، لان المعلوم بالاجمال هو عنوان احدهما بلا زيادة خصوصية توجب ربطه بأحدهما المعين في الواقع، ورتّب على ذلك انه لا يثبت بذلك سوى اثر الجامع وهو نفي الثالث[١].

فقد أوضحنا تصويره في مبحث التعادل والتراجيح بما لا مزيد عليه[٢]. ولكن أوردنا عليه ايرادات متعددة. ومن جملتها[٣]: ان دليل الحجية يتكفل اثبات الحجية لكل فرد بخصوصه من أفراد الخبر، ولا يتكفل بيان حجية: «أحدهما»، لأنه في حد نفسه ليس فرداً من أفراد الخبر.

وعلى كل فنوكل الكلام في ذلك الى محله.

والذي يتلخص مما بيناه: ان العلم الاجمالي منجز بالنسبة الى الموافقة القطعية، ولا مجال لجريان الأصول في كل طرف من أطرافه بنفسه.

ثم إنـه لو بني على أن تأثير العلم الاجمالي في الموافقة القطعية بنحو الاقتضاء لا العلية التامة، بحيث لم يكن مانعاً من جريان الأصول في بعض اطرافه دون بعض ـ كما عليه المحقق النائيني (رحمه الله)[٤] ـ، فهل يقتضي ذلك تساقط الأصول في أطرافه، أو التخيير بينها، فيؤخذ بها في بعض الأطراف دون بعض؟. توضيح ذلك: انه قد عرفت شمول أدلة الأصول لاطراف العلم الاجمالي مع قطع النظر عن منجزيته، وبعد فرض امتناع الترخيص في المخالفة القطعية يمتنع إعمال الأصول في جميع الاطراف لاستلزامه الترخيص في المخالفة القطعية.

وعليه، فيقـع التعـارض بين الأصول في أطراف العلم الاجمالي، فهل

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم كفاية الاصول / ٤٣٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) في البحث عن الاصل الاول في التعارض.

(٣) هو ما ذكره السيد الاستاذ دام ظله في هذا المقام.

(٤) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم اجود التقريرات ٢ / ٢٤٢ ـ الطبعة الأولى.

يقتضي التعارض تساقط الأصول في جميع الأطراف فتجب الموافقة القطعية حينئذٍ، أو انه يقتضي التخيير بينها، فلا تجب الموافقة القطعية؟. ـ وقد أشرنا سابقاً الى أن هذا البحث يبتني على عدم الالتزام بعلية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية، وصحة ترخيص الشارع في أحد الاطراف.

وإلا فلا موضوع للبحث عن التساقط والتخيير، لعدم صحة إعمال الأصل في بعض الأطراف، كي يتحقق التعارض، إذ الأصل في كل طرف لا يجري بنفسه ـ.

وقد ذهب المحقق النائيني (قدس سره) الى: أن مقتضى التعارض هو التساقط، وذلك لان إعمال الأصل في كلا الطرفين يستلزم الترخيص في المعصية، وإعماله في أحد الطرفين معيّناً ترجيح بلا مرجح، وفي أحدهما لا بعينه غير صحيح، لان الأصول انما تجري في كل طرف بعينه. فيتحقق التساقط[1].

ولكن الذي نختاره في هذه الجهة هو: ان مقتضى التعارض هو التخيير لا التساقط. وبيان ذلك: أن التخيير ههنا يتصور بنحوين:

النحو الأول: ان يكون مجرى الأصل هو أحد الطرفين لا بعينه، لان مقتضى المحذور العقلي هو امتناع اجراء الأصل في كلا الطرفين، اما اجراؤه في أحدهما لا بعينه فلا محذور فيه. فيلتزم به.

وهذا الوجه لا يمكن الالتزام به لا من جهة ان الواحد لا بعينه، أو على البدل لا ثبوت له، بل من جهة قصور مقام الاثبات عن اثبات هذا الوجه.

وذلك فانه لو التزمنا بصحة جعل الأصل في أحد الطرفين لا بعينه ثبوتاً، فان دليل الأصل انما يتكفل جعله في كل فرد من افراد موارده بنفسه وبخصوصه لا في كل فرد لا بعينه وعلى البدل، فهو نظير دليل الحجية يتكفل جعلها لكل

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم اجود التقريرات ٢ / ٢٤١ و ٢٤٣ ـ الطبعة الأولى.

فرد من افراد الخبر بنفسه لا في كل فرد لا بعينه. وليس لأحدهما لا بعينه واقع غير واقـع سائـر افراده المعيّنة بحيث يكون فرداً آخر، كي يكون مما شمله الاطلاق، بل هو عنوان ينتزع عن ملاحظة الافراد بنحو خاص.

وبالجملة: فدليل جعل الأصول والحجية لا يتكفل بلسانه جعل الأصل والحجية في أحـد الطرفين لا بعينه، فيحتاج ذلك الى دليل خاص وهو مفقود بحسب الفرض.

ولعل ما ذكرناه هو مراد الشيخ (رحمه الله) مما ذكره من: ان احدهما لا بعينه ليس فرداً ثالثاً كي يكون مشمولاً للدليل، فهو يقصد بيان قصور الدليل عن ذلك في مقام الاثبات، ولا ينظر الى كون المحذور في مقام الثبوت. فالتفت.

النحو الثاني: ان يلتزم باجراء الأصل في كل طرف مقيداً بترك الآخر، فيلتـزم بابـاحة كل طرف عند ترك الآخر واجتنابه. بتقريب: ان المحذور في الالتزام باجراء الأصلين في كلا الطرفين من جهة اطلاق دليل الأصل في كل طرف الشامل لحالتي ترك الآخر وفعله، فيلزم من ذلك الترخيص في المخالفة القطعية. أما مع رفع اليد عن الاطلاق وتقييده بحالة ترك الآخر، فلا تشمل إباحة كل طرف صورة ارتكاب الطرف الآخر. فلا محذور فيه. فيتعين الالتزام به تمسكاً بدليل الأصل الذي لا يصح رفع اليد عنه إلا بمقدار المحذور العقلي، لأن الضرورات تقدّر بقدرها. فان مقتضى دليل الأصل اجراؤه في كل طرف في كلتا الحالتين ـ اعني: حالة فعل الآخر وتركه ـ، ولما لم يمكن الأخذ به في إحدى الحالتين، وهي حالة فعل الآخر، لا يرفع اليد عنه الا في تلك الحالة فيبقى دليله في حالة ترك الآخر محكماً.

وبالجملة: مقتضى دليل الأصل بضميمة امتناع الترخيص في المعصية القطعية هو اجراؤه في كل طرف مشروطاً بترك الطرف الآخر.

وقد أورد على هذا الوجه ايرادات ثلاثة:

الأول: ان مقتضى ذلك هو ثبوت الترخيص الفعلي في كلا الطرفين عند ترك كليهما لتحقق شرط جريان الأصل في كل منهما، فيلزم الترخيص في ما علم حرمته بالفعل وهو قبيح.

الثاني: ان الحكم الظاهري لا بد وان يكون مما يحتمل مطابقته للواقع، والاباحة المشروطة لا يحتمل مطابقتها للواقع لاننا اذا كنا نعلم بحرمة أحد الطرفين وباباحة الآخر واقعاً، فالحرمة المعلومة غير مقيدة بترك المباح، كما ان الاباحة المعلومة بالاجمال غير مقيدة بترك الحرام، بل هي مطلقة غير مشروطة.

الثالث: ان الاباحة الظاهرية انما لا تكون منافية للحرمة الواقعية إذا لم تصل الحرمة الى المكلف، أما مع وصولها اليه صغرى وكبرى، فالمنافاة بينهما متحققة. وذلك لان المنافاة بين الحكمين انما تنشأ من التنافي بين مبدئيهما، وهو الارادة والكراهة ونحوهما، أو من التنافي في مقام الامتثال، ومع الجهل بالحكم الواقعي الموضوع للحكم الظاهري لا تنافي في شيء من ذلك، أما من حيث المبدأ، فلان الحكم الظاهري انما ينشأ عن مصلحة في نفسه لا من خصوصية في متعلقه. واما في مقام الامتثال فلان الحكم الواقعي على تقدير عدم وصوله لا داعوية له، فلا ينافي الحكم الظاهري. فاذا فرض وصول الحكم الواقعي ولو بالعلم الاجمالي، كان جعل الحكم على خلافه من الجمع بين المتضادين[1].

وجميع هذه الايرادات مردودة:

أما الأول: فلانه اشكال نظير الاشكال الذي يورد به على الالتزام بالترتب من الجانبين في طلب الضدين المتساويين في الأهمية. فانه يورد هناك: ان لازمه وجوب كلا الضدين فعلاً عند ترك كل منهما، فيلزم طلب الضدين معاً بالطلب الفعلي.

---

(١) الشاهرودي السيد علي. دراسات في الأصول العملية ٢٢٨/٣ ـ الطبعة الأولى.

والجواب عنه ما يذكر من ان طلب الضدين في آن واحد لا محذور فيه، بعد ان كان طلب كل منهما مشروطاً بترك الآخر ـ ومجرد ترك الآخر لا يخرج الطلب عن كونه مشروطاً الى كونه مطلقاً[١]. وقد مر الكلام في هذا الأمر في مبحث الترتب فراجع[٢] ـ وذلك لأن المحذور في طلب الضدين هو حصول التنافي، بينهما في مقام الداعوية، وبالتقييد المزبور يرتفع التنافي، لأن فرض داعوية أحدهما لا يكون إلا بفرض عدم داعوية الآخر حتى في فرض ترك كليهما وفعلية كلا الطلبين، كما يوضح في محلّه.

وبمثل هذا الجواب يدفع الاشكال فيما نحن فيه، فان محذور الترخيص في كلا الطرفين هو الترخيص في المخالفة القطعية، وهو يرتفع بتقييد الاباحة في كل طرف بترك الطرف الآخر، وترك كلا الطرفين لا يخرج الاباحة الثابتة عن كونها مشروطة، فلا تكون الاباحة في كل طرف فعلية التأثير إلا في فرض عدم تأثير الاخرى، فلا يلزم الترخيص المؤدي الى المخالفة القطعية.

وأما ما أفاده من ان المحذور ليس في الترخيص في الجمع، بل في الجمع بين الترخيصين. ففيه: انه لا محذور في الجمع بين الترخيصين إلا من جهة أنه يؤدي الى الترخيص في الجمع، وإلا فمجرد الجمع بين الترخيصين ليس بمحذور. ودعوى انه محذور مصادرة.

وأما الثاني: فلأن ما ذكر من لزوم احتمال مطابقة الحكم الظاهري للواقعي صحيح في الجملة، لكن الوجه فيه ليس قيام دليل لفظي عليه كي يتمسك باطلاقه، بل انما هو لجهة عقلية، وهي ان الحكم الظاهري انما يجعل لتنجيز الواقع أو التعذير عنه، وهذا إنما يثبت مع احتمال المطابقة، وإلا فلا معنى

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. اجود التقريرات ١/٢٩٣ ـ الطبعة الأولى.

(٢) راجع: ٢/٤١١ من هذا الكتاب.

للتنجيز ولا التعذير.

ولا يخفى ان غاية ما تتطلبه هذه الجهة هي لزوم احتمال المطابقة في أصل الحكم لا في خصوصياته من اطلاق أو اشتراط، فان الاختلاف بين الحكم الظاهري والواقعي في الاشتراط والاطلاق لا ينافي هذه الجهة قطعاً. ولا دليل آخر على عدم جواز مثل هذا الاختلاف، بل الدليل على خلافه، فان الحكم الظاهري الثابت بالاستصحاب مقيد بثبوت اليقين السابق، مع ان الواقع ثابت بلا تقيد بذلك كما لا يخفى. فانتبه.

وأما الثالث: فلأن مقتضاه عدم صحة الترخيص في بعض الأطراف، وكون العلم الاجمالي علة تامة لوجوب الموافقة القطعية. وهو خلف الفرض وخلاف مبنى القائل نفسه.

وعلى كل حال فيندفع ما ذكره بان: التنافي في مقام الداعوية مرتفع بعد الترخيص والتأمين من العقاب لأن الداعوية الالزامية تتحقق بلحاظ ما يترتب على المخالفة من أثر سيء وهو العقاب. كما بيناه سابقاً في أول هذا المبحث. فلا تنافي بين الترخيص في بعض الأطراف والعلم بالحكم في أحدهما. فلاحظ.

ويتلخص لدينا: أن جميع هذه الإيرادات مندفعة، فلا مانع من الإلتزام بالتخيير بالتصوير المزبور، وهو الإباحة المشروطة بترك الآخر.

ولكن المحقق النائيني أنكر التخيير غاية الإنكار، وأسهب في بيان ذلك. وخلاصة ما أفاده (قده)، بعد تصوير التخيير بتقييد جريان الأصل في كل طرف بعدم إعماله في الآخر، لا بتقييده بترك الطرف الآخر كما صورناه، وبعد تقريبه ببيان طويل لا يعدو في لبّه ما تقدم منّا في تصويره، هو: أن القول بالتخيير قول بلا دليل ولا يساعد عليه العقل ولا النقل. وذلك لأن الموارد التي يلتزم فيها بالتخيير مع عدم قيام دليل عليه بالخصوص على نحوين:

الأوّل: أن يلتزم بالتخيير بلحاظ اقتضاء الدليل الدال على الحكم

للتخيير. كما إذا ورد عام كقوله: «اكرم العلماء»، تم ورد ما يدل على عدم اكرام زيد العالم وعمرو العالم ، ولكن شك في ان خروجهما بنحو الاطلاق بحيث لا يجب اكرام كل منهما في كل حال أو ان خروجهما بنحو خاص، بان كان عدم وجوب اكرام كل منهما مقيداً باكرام الآخر. فانه يلتزم في مثل ذلك بالتخيير، لأن العام يكون حجة في مدلوله إلّا بالمقدار الذي يقوم الخاص عليه. ومع الشك في مدلول الخاص يقتصر فيه على القدر المتيقن، والمتيقن هو خروج كل من الفردين عند اكرام الآخر، إذ خروجه مطلقاً مشكوك، ونتيجة ذلك هو التخيير في اكرام احدهما وعدم اكرام الآخر.

فالتخيير ههنا ناش من ناحية الدليل لا المدلول كما لا يخفى.

الثاني: ان يلتزم بالتخيير بلحاظ اقتضاء نفس المدلول والمنكشف وان كان الدليل يقتضي التعيينية، كموارد تزاحم الواجبين في مقام الامتثال لعدم القدرة على امتثالها معاً، فان التخيير ههنا يلتزم به من جهة ان المجعول يقتضي التخيير وذلك لأنه يعتبر في التكاليف الشرعية القدرة على متعلقاتها وبما أنه يمتنع على المكلف الاتيان بالضدين وكان المكلف قادراً على اتيان كل منهما عند ترك الآخر، فالعقل يرى لزوم صرف القدرة في احدهما تخييراً، إما من جهة تقييد اطلاق كل من الدليلين بصورة ترك الآخر، وإما من جهة سقوط التكليفين معاً واستكشاف العقل حكماً تخييراً لوجود الملاك التام في كل منهما على اختلاف المسلكين في باب التزاحم.

وبعد ان ذكر نحوي التخيير ذكر: ان التخيير في باب تعارض الأصول مما لا شاهد عليه لا من ناحية الدليل ولا من ناحية المدلول.

أمّا عدم الشاهد من ناحية الدليل فلأن دليل الأصل يتكفل جريانه عيناً سواء عارضه أصل آخر أم لا وليس في الأدلة ما يوجب التخيير في اجراء أحد المتعارضين.

وأمّـا عدم الشاهد من ناحية المدلول فلأن المجعول في باب الأصول العملية هو الحكم بتطبيق العمل على مؤدى الأصل وهذا الحكم يتقوم باجتماع قيود ثلاثـة الجهـل بالواقع وامكان الحكم على المؤدى بانه الواقع وعدم لزوم المخالفة العملية وبانتفاء احد هذه القيود يمتنع جعل الأصل، وبما أنه يلزم من اجراء الأصول في أطراف العلم الاجمالي مخالفة عملية، فلا يمكن جعلها جمعاً، وأما جعل احدهما تخييراً فهو بمكان من الامكان لكن لا دليل عليه لا من ناحية دليل الأصل ولا من ناحية المجعول به.

هذا ملخص ما أفاده (قده)[1]. والنقطة التي يبني عليها مختاره هو عدم الدليل على التخيير لا عدم امكانه، فانه يعترف بامكانه كما هو صريح عبارته.

وأنت خبير: ان التخيير بالنحو الثاني الذي صورناه لا يحتاج اثباته الى دليل خاص يقوم عليه، بل مجرد دليل الأصل كاف في اثباته لأنه مطلق شامل لحالتين. فيرفع اليد عن اطلاقه بمقدار المحذور العقلي لأن الضرورات تقدر بقدرها، فيثبت الأصل في كل طرف في صورة ترك الطرف الآخر لعدم المحذور فيه. فالتخيير فيما نحن فيه من موارد التخيير بلحاظ الدليل والكاشف.

وأما تصويره التخيير بتقييد كل منهما بعدم اعمال الأصل في الآخر فهو باطل في نفسه، وبيان ذلك في مقام آخر، فالتخيير الذي نلتزم به هو ما صوّرناه.

ونتيجـة جميع ما ذكـرنـاه هو: عدم المـانـع من الالتزام بالتخيير عند التعارض، والدليل في مقام الاثبات يقتضيه، فما حاوله بعض الأعلام من اثبات وجوب الموافقة القطعية من طريق تعارض الأصول في الأطراف وتساقطها مع التزامه بعدم علية العلم الاجمالي لذلك، إنما هو محاولة فاشلة، فتدبّر والتفت.

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٢٥ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

الجهة الرابعة: في الانحلال.

وتوضيح الكلام فيه هو: انه اذا تعلق العلم الاجمالي بحكم الزامي مردد بين طرفين، ويحصل العلم التفصيلي بثبوت الالزام في احد الطرفين المعين، أو تقوم الامارة على ذلك أو الأصل المثبت..

فتارة: يتعلق العلم التفصيلي بنفس المعلوم بالاجمال أو تقوم الامارة عليه، بان يعلم تفصيلاً بان ذلك الحكم المردد هو في هذا الطرف، أو تقوم الامارة على ذلك.

وأخرى: لا يتعلق العلم التفصيلي بهذا النحو. بل يعلم تفصيلاً بثبوت الحرمة ـ مثلاً ـ في هذا الطرف المعين، بلا بيان انه هو المعلوم بالاجمال، بل مع احتمال ان تكون هي الحرمة المعلومة بالاجمال.

أما النحو الأول، فلا كلام فيه من حيث الانحلال حقيقةً أو حكماً، وسيجيء الاشارة الى وجه ذلك مؤخراً.

انما الكلام والاشكال في النحو الثاني، وهو ما كان المعلوم بالتفصيل أو مؤدى الامارة، او مفاد الأصل الشرعي او ما قام عليه الأصل المثبت العقلي محتمل الانطباق على ما هو المعلوم بالاجمال.

ولا يخفى ان تحقيق هذه الجهة لم يعطه الاعلام حقه من الاستيفاء، مع انه ذو أهمية كبيرة في بعض المسائل الأصولية المهمة، كمسألة حجية الخبر الواحد، حيث حاول البعض اثبات حجيته بطريق العلم الاجمالي، وناقشه الآخرون بانحلاله ـ كما مرت الاشارة اليه ـ ومسألة الانسداد المبتني رد دليل الانسداد فيها على دعوى الانحلال، ومسألة الاحتياط في الشبهات التحريمية الحكمية التي ادعى الاخباريون فيها لزوم الاحتياط للعلم الاجمالي وكان ردّهم من الأصوليين يتمحض في دعوى انحلاله.

وكيف كان فالذي يبدو ان الانحلال لدى الاعلام مفروغ منه.

وقد ذكرت في تقريبه وجوه لا تخلو من مناقشة. وهي:

الـوجه الأول: ان العلم الاجمالي ينحل حقيقة وتكويناً بواسطة العلم التفصيلي، لأنه إن كان متعلقاً بالجامع بين الطرفين مع الشك في كلتا الخصوصيتين فهو يرتفع بالعلم التفصيلي بثبوت الحكم في الطرف المعين. وان كان متعلقاً بالفرد المردد، فلا تردد حينئذٍ للعلم بالخصوصية على نحو التعيين.

وأما الامارة، فالعلم الاجمالي ينحل بها حكماً وتعبداً، لان دليل الاعتبار يقتضي تنزيل الامارة منزلة العلم، فيترتب عليها جميع آثاره ومنها الانحلال كما عرفت.

وأما في صورة قيام الأصل المثبت في أحد الطرفين ـ شرعياً كان أم عقلياً ـ، فـالانحـلال يتحقق من جهـة جريان الأصل النافي في الطرف الآخر بلا معارض، لان عدم جريانه لأجل المعارضة، فاذا لم تكن معارضة فلا مانع من جريانه.

وهـذا الوجه يستفاد من بعض كلمات المحقق النائيني ـ وإن لم يذكر صريحاً في كلماته المنسوبة اليه ـ، كالتزامه بانحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي تكويناً، وقياس الامارة عليه بناء، على ما يذهب اليه من جعل الطريقية، وتعليله ذلك بان الامارة طريق تعبداً[1].

وعلى اي حال، لا يهمنا ذلك، بل المهم تحقيق هذا الوجه صحة وبطلاناً. فنقول: ما ذكره اخيراً في مورد قيام الأصل المثبت يتأتى في جميع الصور. إذ مع قيام العلم التفصيلي أو الامـارة، يمكن أيضاً اجراء الأصل النافي في الطرف الآخر بلا معارض، وسيأتي الحديث عنه انشاء الله تعالى في الوجه الثالث.

وأما ما افيد في وجه الانحلال الحكمي عند قيام الامارة، فهو غريب،

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤١/٤ و١٧/٣ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

لان الذي يترتب على الامارة بدليل التنزيل هو الآثار العملية الجعلية الشرعية أو العقلية ـ كالمنجزية ـ، دون الآثار التكوينية الناتجة عن الاسباب التكوينية الخـارجة عن عالم الجعل والتشريع. ومن الواضح ان انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي من آثار العلم التكوينية لا الجعلية، فلا يثبت تعبداً بدليل التنزيل.

وأما دعوى الانحلال التكويني الحقيقي بالعلم التفصيلي، فهي انما تصح بناء على تعلق العلم الاجمالي بالجامع او الفرد المردد.

أما بناء على ما اخترناه من تعلقه بالفرد الواقعي المعين في نفسه المردد لدى العـالم بين الـطرفـين، فلا تصح الدعوى المزبورة، لان العلم التفصيلي بنجاسة أحد الأناءين المعين لا يزيل العلم بنجاسة ما وقعت فيه قطرة البول المردد بين الأناءين.

ومن هنا يظهر بطلان دعوى الانحلال الحكمي في الامارة قياساً على الانحلال الحقيقي في العلم ـ مع قطع النظر عن الاشكال السابق فيه ـ لعدم ترتب الانحلال على العلم.

ثم إن المحقق العراقي (قدس سره) أورد على ما ذهب اليه هذا القائل من تحقق الانحـلال التكـويني بالعلم التفصيلي بالتقـريب المتقدم. وبدعوى الوجدان بعدم العلم بازيد مـن حـرمة أحد الأناءين معيناً، أورد عليه: بان مجرد تعلق الاجمالي بالجامع لا يقتضي انحلاله بقيام العلم التفصيلي على التكليف في بعض الاطراف، لانه كما يحتمل انطباقه على الطرف المعلوم تفصيلاً يحتمل بالوجدان انطباقه على الطرف الآخر، ووجود هذا الاحتمال كاشف قطعي عن بقاء العلم الاجمالي، لانه من لوازمه، إذ لا يمكن بقاء هذا الاحتمال بلا بقاء ملزومه وهو العلم الاجمالي[1].

---

(١) تعليقة فوائد الاصول ٤ / ٤١ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

أقول: ايراده (قدس سره) يبتني على مختاره في متعلق العلم الاجمالي، وانه الصورة الاجمالية القابلة للانطباق على كل من الطرفين على سبيل البدل.

وبذلك يكون ايراداً مبنائياً، وهو خلاف الاسلوب الصناعي، بل كان ينبغي عليه ان يردّد في مقام الايراد بين المباني.

والأمر سهل بعد ما عرفت حقيقة الحال.

الوجه الثاني: ما هو ظاهر المحقق النائيني (رحمه الله) في كلا تقريري بحثه ـ وعلى الاخص اجود التقريرات[1] ـ (وهو يغاير ما هو المعهود منه سابقاً في اذهاننا وهو الوجه السابق).

ومحصل ما أفاده (قدس سره) ـ كما في تقرير الكاظمي (رحمه الله) ـ: ان العلم الاجمالي ينحل بقيام ما يوجب ثبوت التكليف في بعض الاطراف المعين، سواء كان علماً ام امارة ام اصلاً شرعياً كان او عقلياً، ولا فرق بين ان يقوم ذلك قبل العلم الاجمالي وبعده. غاية الأمر انه في الأول يوجب عدم تأثير العلم الاجمالي من رأس. وفي الثاني يوجب انحلاله وعدم تأثيره بقاء. والسر في ذلك: انه بعد احتمال انطباق ما هو المعلوم بالاجمال على ما قام الدليل المثبت للتكليف فيه، لا يكون العلم الاجمالي علماً بتكليف فعلي على كل تقدير، والعلم الاجمالي انما يوجب التنجيز اذا كان علماً بالتكليف على كل تقدير. وهذا الوجه يتأتى فيما اذا كان العلم التفصيلي بالتكليف في طرف معين بعد العلم الاجمالي، لكن كان المعلوم سابقاً، لان العلم الاجمالي وان كان منجزاً حدوثاً، لكنه بقاء ينحلّ، وذلك لتبدله وانقلابه عما كان عليه أولاً، إذ بعد العلم التفصيلي بالتكليف في طرف معين من السابق، واحتمال انه هو المعلوم بالاجمال السابق، لا يكون العلم الاجمالي علماً بتكليف فعلي على كل تقدير من الأول.

---

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. اجود التقريرات ٢ / ٢٤٥ ـ الطبعة الأولى.

وبالجملة: فتأخر العلم التفصيلي لا يجدي بعد كون المعلوم سابقاً، لان العلم طريقي لا موضوعي.

هذا محصل ما أفاده (قدس سره) في المقام[١].

ولكنه مما لا يمكن الالتزام به. بيان ذلك: ان مراده من الحكم الفعلي..

إن كان هو الحكم المنجز، فهو ـ مضافاً الى انه خلاف ما يلتزم به من التفكيك بين المقامين، وان الفعلية تثبت مع الجهل مع كون قوام التنجز بالوصول ـ خلف ، إذ الفرض ان التنجيز من قِبلَ العلم لا سابق عليه، فلا معنى لأن يؤخذ في منجزية العلم تعلقه بتكليف منجز.

وإن كان هو الحكم الفعلي بالمعنى الذي يختاره في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، والذي لا ينافيه وجود الحكم الظاهري. ففيه: ان هذا الحكم لا يرتفع بالجهل، ولا بقيام الامارة على خلافه، فكيف يقال: ان العلم الاجمالي ليس علماً بتكليف فعلي على كل تقدير؟.

وإن كان هو الحكم الفعلي الحادث، كان صحيحاً لان العلم الاجمالي لا يكون متعلقاً بتكليف فعلي حادث على كل تقدير.

لكن فيه: انه لا يشترط في منجزية العلم تعلقه بتكليف حادث، بل يكفي في تنجزه تعلقه بتكليف فعلي ولو كان في مرحلة بقائه.

ولذا لو تعلق علم إجمالي بحدوث حكم أو بقاء آخر، كان منجزاً بلا إشكال.

وقد يوجّه ما أفاده (قدس سره): بان مراده ما يذهب اليه المحقق الاصفهاني (رحمه الله) في الحكم الفعلي من انه البعث الواصل الى مرحلة الداعوية، وامكان الداعوية لا يكون إلا بالوصول، فالعلم يكون دخيلاً في تحقق

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي فوائد الاصول ٤ / ٣٦ ـ ٣٧ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

داعـويتـه، فمـراده هو العلم بالتكليف الفعـلي بنحو يكون دخيلاً في فعليته وداعويته على كل تقدير.

وهذا منتف عند تعلق العلم التفصيلي بالتكليف في احد الاطراف المعين، لان التكليف يصل بالعلم التفصيلي لا بالعلم الاجمالي[1].

وهذا التوجيه لو سلم ـ ولم نخدش فيه: بان ذلك لا يمنع من منجزية العلم الاجمالي، اذ لا يشترط في منجزيته ان يكون دخيلاً في تحقق فعلية الحكم الذي تعلق به، بل غاية ما يعتبر فيه ان يكون متعلقاً بحكم فعلي وقد تحقق ههٰنا ـ فهو انما يتم فيما كان قيام ما يوجب ثبوت التكليف في احد الاطراف سابقاً على العلم الاجمالي.

أما اذا كان متأخراً عنه، فلا يتم هذا التوجيه، لان العلم الاجمالي حين حدوثه كان منجزاً وموجباً لوصول التكليف في أي طرف كان، والعلم التفصيلي المتأخر وان كشف عن ثبوت الحكم بآثاره من السابق ، إلا انه لا يصحح فعلية الحكم إلا حين حدوثه لا من السابق كما لا يخفى. فالعلم الاجمالي يكون منجزاً بلا وجه لانحلاله.

ثم ان الذي يظهر من بعض عباراته (قدس سره) هو تحقق الانحلال التكويني، وانقلاب القضية المنفصلة المانعة الخلو الى قضيتين حمليتين إحداهما معلومة بالتفصيل والأخرى مشكوكة. وههٰنا لا يلتزم بذلك لالتزامه بقاء العلم الاجمالي، لكنه ليس علماً بتكليف فعلي على كل تقدير.

وهذا نوع من التهافت. فالتفت ولاحظ.

الوجه الثالث: ما يستفاد من بعض كلمات المحقق النائيني ـ ايضاً ـ من: ان وجـوب الموافقة القطعية وعدم جريان الأصل في بعض الاطراف، بما انه

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٣٠ ـ الطبعة الأولى.

مستند الى تعارض الأصول في أطراف العلم، فعند قيام المثبت للتكليف في طرف معين، كان الأصل النافي في الطرف الآخر بلا معارض، فلا مانع من جريانه [١].

وهذا الوجه مردود، وذلك: لان عمدة الغرض من الأنحلال واثباته، هو اثبات الانحلال بالعلم المتأخر أو الامارة المتأخرة لرد الاخباريين الذين يدعون العلم الاجمالي، بانحلاله بالامارات القائمة على التكاليف بعد الفحص. ونحو ذلك من الآثار المترقبة للانحلال.

وهذا البيان الراجع الى تحقق الانحلال فيما إذا لم يمكن اجراء الأصل النافي في احد الاطراف المعين في مرحلة البقاء لمانع، لجريانه في الطرف الآخر بلا معارض، لا يمكن الالتزام به، وإلا لجرى في كل مورد يسقط الأصل النافي في بعض الاطراف بقاء، كموارد الاضطرار الى معين بعد العلم، والخروج عن محل الابتلاء وفقدان أحد الاطراف، وتطهيرها ونحو ذلك، وهو مما لا يلتزم به القائل وغيره كما سيجيء أن شاء الله، والبيان الذي يذكر في اثبات بقاء العلم الاجمالي على صفة المنجزية يتأتى ههٰنا. فالتفت.

الوجه الرابع: مايستفاد من كلمات المحقق الأصفهاني (قدس سره) في الموارد المختلفة، وهو: انه مع قيام العلم التفصيلي على ثبوت تكليف في طرف معين، لا يكون العلم الاجمالي علماً بتكليف فعلي جديد آخر، لاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل. وهكذا الحال عند قيام الامارة بناء على جعل الحكم المماثل.

أما بناء على جعل المنجزية فللانحلال بيان آخر، وهو انه بعد تنجز أحد الاطراف بقيام الامارة لا يصلح العلم الاجمالي لتنجيز ذلك الطرف، لان المنجز لا يتنجز، فلا يكون منجزاً للتكليف على كل تقدير.

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٣٨ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

هذا في الامارة السابقة أو المقارنة للعلم.

أمـا في الامـارة المتأخرة عن العلم، فالأمر فيها كذلك، لان وجودها الواقعي في معرض الوصول يوجب تنجز الواقع بها، ولو لم تكن بعدُ واصلة، ولذا يجب الفحص في الشبهة، فالظفر بالامارة ظفر بالمنجز لا أنه قوام تنجيز الامارة، فقيام الامارة يكشف عن وجود المنجز لأحد الاطراف من السابق، فلا يصلح العلم الاجمالي للتنجيز.

فالعمدة في هذا الوجه هو ما أفاده من أن المتنجز لا يتنجز[1].

وتمكن الخدشة في هذا الوجه كسوابقه: بأن دعوى ان المتنجز لا يتنجز صحيحـة، بمعنى ان المتنجز فعلاً بوصف كونه منجزاً لا معنى لتنجزه، لأنه تحصيل الحاصل.

وأما اشتراك المنجز اللاحق مع المنجز السابق في التنجيز بقاء بحيث يكـون التنجيز في مرحلة البقاء لهما، فلا مانع منه، لانه ليس من تنجز المنجز بوصف كونه منجزاً.

وحينئذٍ نقول: انه بعد فرض عدم انحلال العلم الاجمالي تكويناً، وبقائه على ما كان بعد قيام العلم التفصيلي او الامارة، فلا قصور فيه عن المنجزية.

وعليه، يكون دخيلاً في تنجيز الطرف الذي قامت عليه الامارة، فيكون التنجيز للمجموع، فهما ينجزان ذلك الطرف في عرض واحد، ولا مانع منه.

ولذا لم يتخيل أحد عدم منجزية العلمين الاجماليين اذا اشتركا في طرف معاً كما لو علم إجمالاً بنجاسة الاناء الابيض أو الأصفر، وعلم إجمالاً بنجاسة الاناء الأصفر أو الأحمر.

مع أن البيان الذي أفاده من عدم تنجيز المنجز يتأتى ههُنا.

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٠٠ و ٢٠١ ـ الطبعة الأولى.

وليس ذلك إلا لكون التنجيز لكلا العلمين، وبمثله يلتزم فيما نحن فيه، فيكون التنجيز للامارة والعلم الاجمالي.

وبالجملة: بعد وضوح التنجيز في المثال المزبور لا مجال لما أفاده من ان المتنجز لا يتنجز.

ولا يخفى إنه لا أثر لأسبقية العلم التفصيلي، لان تأثيره في التنجيز بقاءً بلحاظ حالة بقائه لا حدوثه، لان تنجيز العلم يدور مدار وجوده ـ ولذلك يشير الشيخ في أول مبحث القطع بقوله: «ما دام موجوداً». فراجع[1] ـ.

وعليه، فهو في مرحلة البقاء في عرض العلم الاجمالي الحادث، وليس العلم الاجمالي في طوله، لان وجوده سابقاً لا أثر له في التنجيز بقاءً. فلاحظ.

وأما ما أفاده (قدس سره) في صورة تأخر الامارة. ففيه:

أولاً: أنه لا يتأتى بالنسبة الى العلم التفصيلي المتأخر، لعدم تصور تنجيزه من السابق، لانه سبب التنجز، والمفروض حدوثه متأخراً، فالتنجيز من حين حدوثه لا من السابق، فيكون العلم الاجمالي اسبق منه في التأثير، فيمنعه من التنجيز ـ بناء على ما أفاده من ان المنجز لا يتنجز ـ.

وثانياً: انه لا يتم في الشبهات الموضوعية لعدم لزوم الفحص فيها، والامارة لا تكون حجة فيها بوجودها الواقعي في معرض الوصول، مع أن حديث الانحلال عام لا يختص بالشبهات الحكمية، كما يظهر من ملاحظة البحث في مسألة ملاقي أحد اطراف العلم الاجمالي ونحوها.

وثالثاً: انه يبتني على المذهب القائل بان الامارة حجة بوجودها الواقعي اذا كان في معرض الوصول، ولا يتم بناء على مذهب صاحب الكفاية القائل بان حجية الامارة تتقوم بالوصول[2].

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢ ـ الطبعة الأولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول / ٢٧٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

ورابعاً: ان الظفر بالامارة ليس ظفراً بالمنجز، بل المنجز ملتفت اليه من السابق وهو الاحتمال، لان الاحتمال قبل الفحص يكون منجزاً. مع ان مقتضى ذلك كون المنجز في كلا الطرفين لا في أحدهما، لأن الشبهة في كلا الطرفين قبل الفحص تكون سبباً للتنجيز. فبملاحظة هذه الخصوصية ـ أعني خصوصية الشبهة قبل الفحص ـ لا يكون المورد من موارد انحلال العلم الاجمالي، بل العلم الاجمالي لا اثر له من أول الأمر، لقيام المنجز على كل طرف من اطرافه بخصوصه. فتدبر.

الوجه الخامس: ما ذهب اليه المحقق العراقي (قدس سره) من الانحلال الحكمي بتقريب: ان تنجيز العلم الاجمالي يعتبر فيه ان يكون العلم الاجمالي صالحاً للتنجيز بنحو الاستقلال في كل طرف من اطرافه، ومع قيام المنجز من علم أو امارة أو أصل على بعض أطرافه يخرج العلم الاجمالي عن تمام المؤثرية واستقلاله فيها في ذلك الطرف، فيسقط عن التنجيز[1].

وهذا الوجه كسوابقه مردود، فان اعتبار قابليته للتنجيز بنحو الاستقلال في منجزيته مصادرة مما لا دليل عليه، بل الشاهد على خلافه كما تقدم من مثال اشتراك العلمين الاجماليين في طرف واحد، فقد عرفت انه لا اشكال في تنجيز كلا العلمين، مع ان كلا منهما لا يستقل في التأثير في الطرف المشترك بينهما.

وبالجملة: المثال المزبور كما يدفع دعوى المحقق الاصفهاني ان المنجز لا يتنجز، كذلك يدفع دعوى المحقق العراقي.

والمتحصل: انه لم ينهض وجه من هذه الوجوه لاثبات الانحلال المتسالم عليه، والمأخوذ بنحو ارسال المسلمات أصولاً وفقهاً، بحيث يستلزم انكاره تأسيس فقه جديد.

---

(١) العراقي المحقّق الشيخ ضياء الدين، مقالات الأصول: ٢/٦٦ ـ ٦٧ ـ الطبعة الأولى.

والوجه الصحيح الذي نختاره في تقريب الانحلال هو: انك قد عرفت في البحث عن وجوب الموافقة القطعية أنه لا مانع من الترخيص الشرعي في بعض الأطراف بنحو يستلزم التأمين من ناحية العلم الاجمالي بأن كان ناظراً اليه، والى ذلك أرجعنا جعل البدل. وعرفت ان عدم جريان الأصول في بعض الأطراف من جهة قصور مقام الاثبات لعدم تكفلها التأمين من ناحية العلم الاجمالي.

وعليه، فنقول: إنه اذا تعلق العلم التفصيلي بتكليف فعلي في أحد الاطراف المعين، واحتمل انطباق المعلوم بالاجمال عليه لا ينحلّ العلم الاجمالي حقيقة لثبوته وجداناً ، إلا أنه يحصل للمكلف شك في ثبوت تكليف فعلي زائد على التكليف المعلوم بالتفصيل، ومثل هذا الشك يكون مجرى للبراءة شرعاً فينفي التكليف الزائد بها. ومن الواضح انه بجريانها لا يبقى مجال لمنجزية العلم في الطرف الآخر، لأن اساس منجزيته على تعلقه بتكليف فعلي مردد بين الطرفين، والمفروض ان اصل البراءة ينفي التكليف الزائد على ما في أحد الطرفين، فيكون ناظراً الى العلم الاجمالي قهراً وموجباً للتأمين من ناحيته.

وهذا البيان بنفسه يجري فيما اذا قامت الامارة على التكليف في أحد الاطراف معيّناً، أو قام الأصل الشرعي عليه.

فيقال: ان التكليف زائداً على المقدار المنجز في هذا الطرف مشكوك، والأصل ينفيه.

نعم، يشكل الأمر في ما اذا كان القائم في احد الاطراف اصلاً عقلياً، كاصالة الاشتغال، وسيأتي البحث فيها ان شاء الله تعالى.

ومما ذكرنا ظهر انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير مع احتمال الانطباق، لجريان البيان المذكور فيه كما لا يخفى.

ثم إنه لا فرق فيما ذكرناه بين كون قيام ما يوجب ثبوت التكليف في أحد

الأطراف قبل العلم الاجمالي أو بعده كما هو واضح. فتدبر جيداً.

هذا تمام الكلام في شئون العلم الاجمالي من حقيقته وأثره.

ويقع الكلام بعد ذلك في تنبيهات ترتبط به.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

« تنبيهات المسألة »

التنبيه الأول: فيما اذا اضطر الى بعض أطراف العلم الاجمالي.

وهو على نحوين:

الأول: ما اذا كان الاضطرار الى طرف معين.

والثاني: ما اذا كان الاضطرار الى غير معين.

أما اذا كان الاضطرار الى طرف معين، فله صور:

الصورة الأولى: ما اذا كان الاضطرار حادثاً قبل التكليف والعلم به، كما لو اضطر الى شرب هذا الاناء الطاهر، ثم وقعت نجاسة مرددة بينه وبين إناء آخر، ثم علم إجمالاً بها.

ولا اشكال في عدم منجزية مثل هذا العلم، لعدم تعلقه بتكليف فعلي على كل تقدير، بل لا علم بحدوث تكليف لاحتمال وقوعها في الاناء المضطر اليه فلا يحرم.

الصورة الثانية: ما اذا حدث الاضطرار بعد التكليف وقبل العلم به، بان وقعت نجاسة في أحد الاناءين، ولم يكن يعلم بها، ثم اضطر الى شرب الاناء المعين، ثم علم بعد الاضطرار بالنجاسة المرددة بين الأناءين.

وقد اختار المحقق النائيني (قدس سره) في بعض دورات ابحاثه الأولى منجزية العلم الاجمالي. بتقريب: انه علم بحدوث تكليف فعلي، ويشك في سقوطه بالاضطرار، ومقتضى قاعدة الاشتغال لزوم الخروج عنه[١].

ولكنه عدل عنه في دورات بحثه الأخيرة، فذهب الى عدم تنجيز مثل هذا العلم[٢].

وجاء في تقريرات الكاظمي ـ بياناً لوجه العدول ـ ان العلم تمام الموضوع في التنجيز، فقبل تحقق العلم لا يكون التكليف منجزاً، وبعد حصوله لا يكون العلم علماً بتكليف فعلي على كل تقدير، لاحتمال كون المضطر اليه هو النجس الواقعي[٣].

والحق هو ما ذهب اليه أخيراً من عدم التنجيز، ولأجل تقريبه نقول: ان العلم المتأخر المتعلق بالتكليف السابق لا يصلح لتنجيز التكليف السابق بما هو كذلك.

.وذلك لان معنى التنجيز إما وجوب الاطاعة والامتثال عقلًا، او استحقاق المؤاخذة على المخالفة. وكل منهما لا يتصور بالنسبة الى ما سبق، إذ لا مجال لاطاعته او مخالفته فعلًا. فما يجري على بعض الألسنة من أن العلم المتأخر ينجز التكليف في الزمان السابق ليس له وجه معقول.

نعم، إذا كان التكليف السابق موضوعاً للتكليف في الزمان اللاحق كوجوب القضاء أو نحوه، كان العلم به مؤثراً في تنجيز التكليف اللاحق من باب تعلق العلم به أيضاً بعد تعلق العلم بموضوعه.

وبالجملة: العلم إنما يكون منجزاً للتكليف المقارن، ولا يصلح لتنجيز ما

(١) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم اجود التقريرات ٢ / ٢٦٥ ـ الطبعة الأولى.

(٢) الكاظمي الشيخ محمد علي فوائد الاصول ٤ / ٩٥ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٣) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الأصول ٤ / ٩٥ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

سبق.

وعليه، ففيما نحن فيه، بما انه عند حدوث العلم لا يعلم بثبوت التكليف لاحتمال تعلق الاضطرار بمتعلقه فلا يكون منجزاً.

الصورة الثالثة: ما اذا حدث الاضطرار بعد العلم الاجمالي بالتكليف، وهذه الصورة هي محل الكلام والنقض والابرام.

وقد ذهب صاحب الكفاية الى عدم منجزية العلم الاجمالي بقاء[1]. وذهب الشيخ[2] وتبعه المحقق النائيني[3] وغيره[4] الى بقاء منجزيته بالنسبة الى الطرف الآخر غير المضطر اليه.

والذي أفاده في الكفاية وجهاً لعدم المنجزية: هو ان التكليف محدود شرعاً بحصول الاضطرار الى متعلقه.

وعليه، فهو فيما بعد الاضطرار لا يعلم بثبوت التكليف، فينفيه بالأصل.

وبعبارة أخرى: ان العلم الاجمالي ينحل بالعلم بالجامع الى حد الاضطرار، وما بعده مشكوك، والمرجع فيه الأصل.

ولأجل ذلك يختلف الاضطرار عن صورة فقد أحد الأطراف، لان الفقدان ليس من حدود التكليف شرعاً، فلا علم بالتكليف الجامع المحدود بالفقدان، بل التكليف في كلا الطرفين مطلق[5].

وهذا البيان لا نستطيع أن نؤمن به ونلتزمه لوجهين:

الأول: ان التكاليف الشرعية جميعها محددة بالاضطرار، وعليه فلا

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٦٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٥٤ ـ الطبعة الأولى.

(٣) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم اجود التقريرات ٢ / ٢٦٧ ـ الطبعة الأولى.

(٤) الشاهرودي السيد علي. دراسات في الأصول العملية ٢٤٧/٣ ـ الطبعة الأولى.

(٥) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٦٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

خصوصية لأحد الطرفين، بل كل من الطرفين يكون التكليف فيه على تقديره محدد بالاضطرار، سواء تحقق الاضطرار خارجاً أم لا.

الثاني: ان المحدد بالاضطرار والمرتفع به ليس هو الحكم الكلي الثابت بنحو القضية الحقيقية، بل هو الحكم الفعلي الثابت لموضوعه الموجود المردد بين الطرفين.

ومن الواضح ان التكليف الفعلي يدور بين ان يكون التكليف المحدود، وبين ان يكون التكليف المستمر ـ لتردده بين الطرفين ـ، ولا جامع في البين يكون هو المتيقن، وما زاد عليه يكون مشكوكاً، لتردد الأمر بين فردين متباينين.

وبعبارة أخرى: ليس التردد بين الأقل والأكثر في تكليف واحد، كي يقال: ان الأقل معلوم والزائد عليه مشكوك. بل التردد بين تكليفين أحدهما قصير الأمد والآخر طويل الأمد، وهذا لا يستلزم الانحلال لعدم العلم بالجامع. فالتفت.

وقد يقال: إنه اذا علم إما بوجوب الجلوس ساعة في المسجد أو ساعتين في الصحن، فهو يعلم بوجوب الجلوس ساعة إما في المسجد او في الصحن، وما يزيد على الساعة مشكوك، ومثل هذا العلم الاجمالي الصغير يوجب انحلال العلم الاجمالي الأول.

أو فقل: انه علم بخصوصية زائدة، فيوجب انحلال العلم الاجمالي المتعلق بالجامع الصرف.

واذا ثبت هذا المطلب ثبت الانحلال في مورد الاضطرار وغيره من موارد ارتفاع التكليف في الاثناء كالفقدان، والخروج عن محل الابتلاء، لجريان هذا البيان فيها جميعها، فهذا البيان مما يقرّب مذهب الكفاية لكنه لا يختص بصورة الاضطرار.

ولكن هذا القول واضح الدفع، لأنه كما يعلم اجمالاً بوجوب الجلوس في

الساعة الأولى إما في المسجد او في الصحن، ويشك في وجوبه في الساعة الثانية، للشك في وجوب الجلوس في الصحن، كذلك يعلم إجمالاً اما بوجوب الجلوس في الساعة الأولى في المسجد أو بوجوبه في الساعة الثانية في الصحن لان الواجب ان كان الجلوس في الصحن ساعتين كان الجلوس في الساعة الثانية في الصحن واجباً. فالجلوس في الساعة الثانية طرف العلم الاجمالي أيضاً. فيكون منجزاً. فالتفت ولاحظ.

وتحقيق الحال في المقام ـ بعد أن عرفت وجود العلم الاجمالي بثبوت التكليف الدائر أمره بين المحدود في طرف والمستمر في طرف آخر ـ: انه..

إن قيل: بأن العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز من حيث الموافقة القطعية، وعدم جواز الترخيص في بعض اطرافه ـ كما هو كذلك بالنسبة الى المخالفة القطعية ـ.

فلا إشكال في بقاء العلم الاجمالي على المنجزية بعد عروض الاضطرار، فلا بد من ترتيب أثرها بالنسبة الى الطرف الآخر.

وذلك لان العلم اذا حدث على صفة المنجزية للتكليف، لا يزول عن هذه الصفة حتى يعلم بالموافقة والامتثال، ولا يعتبر في بقاء منجزيته استمرار تعلقه بالتكليف بقاء، بل تثبت المنجزية مع عدم العلم بالتكليف بقاء حتى بالنسبة الى العلم التفصيلي، كما لو علم تفصيلاً بوجوب عمل، ثم جاء بعمل يشك في تحقق الامتثال به، فانه لا يعلم ببقاء التكليف بعد ان جاء بالعمل المشكوك تحقق الامتثال به، ومع هذا يحكم بمنجزية علمه السابق ولزوم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم سابقاً، وتطبّق قاعدة الاشتغال في المورد.

نعم، يعتبر بقاء العلم بالتكليف حدوثاً، فلو تبدل الى الشك الساري لم تثبت منجزيته.

وبالجملة: إذا حدث العلم بصفة التنجيز لا بد من العلم بامتثاله، والشك

في بقاء التكليف من جهة الشك في الامتثال لا يخرجه عن صفة التنجيز. وما نحن فيه كذلك: لأن العلم الاجمالي قد تعلق بتكليف مردد بين المحدود في هذا الطرف والمستمر في ذلك الطرف، وهو حين حصل كان منجزاً للتكليف، ومما يلزم العلم بالخروج عن عهدته، فمع عروض الاضطرار وإن حصل الشك في بقاء التكليف، لكنه لا يجدي في رفع أثر العلم بعد ان كان عدم الاجتناب عن الطرف الآخر موجباً للشك في تحقق امتثال التكليف المعلوم بالاجمال المنجز به الذي يلزم الخروج عن عهدته.

وإن قيل: بان تأثير العلم الاجمالي في الموافقة القطعية بنحو الاقتضاء وان تنجز الموافقة القطعية من جهة تعارض الأصول في أطراف العلم، وإلا فلا مانع من الترخيص في بعض أطرافه.

فالأمر فيما نحن فيه مشكل. وتحقيق ذلك: ان أصالة الطهارة الثابتة للاشياء بما هي مشكوكة الطهارة..

تارة: نلتزم بانها تتكفل الحكم بالطهارة الظاهرية حدوثاً وبقاءً وبنحو الاستمرار، بمعنى: ان يكون هناك حكم واحد ودلالة واحدة وتطبيق واحد بالنسبة الى مشكوك الطهارة بلحاظ جميع أزمنة الشك، نظير الحكم بالملكية عند تحقق موضوعها، فان المحكوم به هو ملكية واحدة مستمرة ولا تعدد فيها.

وأخرى: نلتزم بانها تتكفل الحكم بالطهارة بعدد الآنات التي يتصور فيها الحكم بالطهارة وترتب الأثر عليها، بحيث تكون الطهارة في كل آن فرداً غير الطهارة في الآن السابق لا إنها استمرار لما سبق. فهناك احكام متعددة وتطبيقات متعددة ودلالات متعددة.

وباختلاف النظر في كيفية تطبيق أصالة الطهارة ونحو دلالتها يختلف الحال فيما نحن فيه.

فان التزم بالاحتمال الأول، أمكن دعوى بقاء منجزية العلم الاجمالي بعد

عروض الاضطرار ـ على مسلك الاقتضاء ـ وذلك لأنه في الآن الأول لحصول العلم الاجمالي بنجاسة أحد الأناءين المرددة بين المحدودة والمستمرة ـ والا فالنجاسة لا ترتفع بالاضطرار بلحاظ وجوب الاجتناب ـ وقبل عروض الاضطرار، يتحقق التعارض بين الأصلين الجاريين في الطرفين، فيتساقطان، وبعد عروض الاضطرار لا يمكن اجراؤه في الطرف الآخر، لأن المفروض أنه أصل واحد يجري حدوثاً ويثبت الطهارة بقاء، وقد سقط بالمعارضة.

وإن التزم بالثاني، كان مقتضاه عدم منجزية العلم الاجمالي بعد عروض الاضطرار، لأن الأصل الجاري في الطرف الآخر بعد الاضطرار لا معارض له، نعم تتحقق المعارضة قبل عروض الاضطرار لقابلية الطرفين لجريان الأصل فيهما، إلا ان المفروض تعدد الأصول والتطبيقات في كل طرف بتعدد الآنات، فتطبيق أصالة الطهارة بعد الاضطرار غير تطبيقها قبله، والتطبيق الساقط بالمعارضة هو ما يكون قبل الاضطرار أما بعده فلا معارض لجريان الأصل في الطرف الآخر، لعدم جريانها في ما اضطر اليه.

هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الاثبات: فالذي نختاره هو الاحتمال الثاني ضرورة ان موضوع الحكم بالطهارة هو الشك ويراد به الشك الفعلي ـ بمعنى الحاصل فعلاً ـ والحكم بالطهارة يكون بلحاظ آن الشك وظرفه، والحكم يتعدد بتعدد موضوعه. وعليه فيتعدد الحكم بتعدد الشك، فكل شك في آن يكون موضوعاً للحكم بالطهارة.

وبالجملة: ظاهر الدليل فعلية الحكم بفعلية موضوعه، فلا يثبت الحكم بالطهارة إلا مع فعلية الشك، فالحكم بالطهارة في ظرف بلحاظ الشك في ذلك الظرف.

ولا مجال لدعوى إمكان الحكم فعلاً بالطهارة للذات في الآن المستقبل

بلحاظ الشك الفعلي بالطهارة في الآن المستقبل، لأنه اذا زال الشك في الآن المستقبل يزول الحكم بالطهارة، وهو يكشف عن دخالته فيه.

كما لا مجال لدعوى ان موضوع الحكم الفعلي بالطهارة للذات في الآن المستقبل هو الشك الفعلي المستمر، فاذا زال الشك يكشف عن عدم تحقق موضوعه، لأنه اذا فرض حصول الشك في آن ولم يكن الشك في الآن الذي قبله ثبت الحكم بالطهارة، مما يكشف عن ان الشك الفعلي تمام الموضوع للحكم بالطهارة، وكما لا يجوز الحكم بالطهارة فعلاً بالنسبة الى الامر الاستقبالي، لذلك لا يجوز الحكم بها بالنسبة الى الأمر السابق كما سيأتي التعرض اليه في تنبيه الملاقاة للنجس فانتظر. وتدبر فانه دقيق.

ثم إن ما ذكرناه في أصالة الطهارة يجري في أصالة الحلّ. وإن كان الأمر في أصالة الطهارة أظهر، لان جعل الطهارة فعلاً للأمر في الآن المستقبل فيه محذور ثبوتي يضاف الى عدم مساعدة دليل الاثبات عليه. وهو ان نسبة الطهارة الى متعلقها نسبة العنوان الى المعنون فيستحيل جعلها للمعدوم.

بخلاف جعل الحلية فانه يتصور تعلقها بالمعدوم من قبيل الوجوب المعلق المتعلق بأمر استقبالي، إلا ان مقام الاثبات لا يساعد عليه كما بيّناه.

وعلى هذا فمقتضى ما ذكرناه: هو انه بناء على الالتزام بالاقتضاء لا يكون العلم الاجمالي منجزاً بقاء بعد عروض الاضطرار لجريان الأصل في الطرف الآخر بلا معارض.

وظهر مما ذكرناه ان ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) في مقام بيان ما اختاره من بقاء العلم الاجمالي على صفة التنجيز بعد عروض الاضطرار، من عدم جريان الأصل في الطرف الآخر بعد سقوطه بالمعارضة، لأن الساقط لا يعود[1].

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٩٦ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

غير متين، لأن الأصل الذي يجري في الطرف الآخر هو الأصل بلحاظ حال ما بعد الاضطرار، وهو لا معارض له، وقد عرفت انه أصل بنفسه غير الأصل الجاري في مرحلة الحدوث الساقط بالمعارضة، فليس إجراء الأصل من عود الساقط كي يقال: إن الساقط لا يعود.

ثم إنه جاء في الدراسات بعد الالتزام بعدم جريان الأصل، لأن الساقط لا يعود. الايراد على نفسه بانه: لا مانـع من اجراء الأصل بعد إطلاق الدليل لجميع الحالات، غاية الأمر ترفع اليد عنه بمقدار المعارضة، لأن الضرورات تقدر بقدرها، فاذا ارتفعت المعارضة لسقوط التكليف في احد الاطراف لم يكن مانع من التمسك باطلاق الدليل في الطرف الآخر.

وأجاب عنه: ان المحذور العقلي في اجراء الاصلين في كلا الطرفين، وهو لزوم الترخيص في المعصية، كما يقتضي عدم شمول دليل الأصل لكلا الطرفين في زمان واحد، يقتضي عدم شموله لها في زمانين.

ومـا نحن فيه كذلك، للعلم الاجمالي بحرمة احد الاناءين المرددة بين المحدودة والمستمرة، فهو يعلم إجمالاً إما بحرمة هذا الاناء قبل الاضطرار اليه أو بحرمة ذاك الاناء بعد الاضطرار الى الطرف الآخر. فلا يمكن اجراء أصالة الحل في كلا الطرفين لاستلزامه الترخيص في المعصية. لان الحكم بحلية هذا الاناء فعلاً لا يجتمع مع الحكم بحلية ذاك الانـاء فيما بعـد، بعـد العلم الاجمالي بدوران التكليف بينهما[1].

أقـول: الوجه في تعارض الأصول المستلزم لتنجيز العلم الاجمالي من حيث الموافقة القطعية، ليس هو مجرد استلزام جريانها الترخيص في المعصية، بل بضميمة شيء آخر، وهو استلزام اجراء الأصل في أحدهما المعين الترجيح بلا

(١) الشاهرودي السيد علي، دراسات في الأصول العملية ٣/٢٣٦ ـ الطبعة الأولى.

مرجـح، فيقال: انه اذا جرى الأصل في كلا الطرفين، كان ذلك ترخيصاً في المعصية. وجريانه في هذا الطرف خاصة ترجيح بلا مرجح، وكذا جريانه في ذاك الطرف خاصة. فيتحقق التعارض والتساقط.

وعليه، نقول: انه في آن ما قبل الاضطرار قد يدعى ان اجراء الأصل في هذا الطرف لا يجتمع مع اجرائه في الطرف الآخر، ولو بلحاظ ما بعد الاضطرار، لاستلزامـه الـترخيص في المعصية وتعـين احـدهما بلا معين. أما بعد عروض الاضطرار فلا مانع من اجراء الأصل في الطرف الآخر. لعدم قابلية الطرف الأول لاجراء الأصل فيه بعد تصرّم وقته، فلا يلزم الترخيص في المعصية ولا الترجيح بلا مرجح.

وبمثل هذا البيان تصدىّ القائل الى ردّ المحقق النائيني، حيث ذهب الى معارضة الأصل في احد الاطراف مع جميع الاصول الطولية في الطرف الآخر، فتسقط جميعها، باعتبار أنّ المحذور هو جعل ما ينـافي المعلوم بالاجمال، بلا خصوصية للمتقدم رتبة من الأصول، فلا يصح التعبد بالأصول مطلقاً.

فقد ردّه القائل بان المحذور في اجراء الأصول هو استلزام اجراء كلا الاصلين الترخيص في المعصية، واجراء احدهما في الطرف المعين يستلزم الترجيح بلا مرجح.

وهذا لا يتأتى بالنسبة الى مورد تعدد الأصول الطولية في طرف ووحدة الأصل في الطرف الآخر. لان الأصل الطولي لا مجال له مع وجود الأصل المتقدم عليه رتبـة، فلا تتحقق المعـارضة بينه وبين غيره، فيتحقق التعارض بدواً بين الأصـل السـابق في الـرتبة في هذا الطرف والأصل المنفرد في ذلك الطرف، فيتساقطان فيبقى الأصل الطولي بلا معارض، فيعمل به ولا يكون من الترجيح بلا مرجح.

فهو في ذلك المبحث نبّه على هذه الجهة ـ اعني: تقوم المعارضة بضميمة

محذور الترجيح بلا مرجح الى محذور الترخيص في المعصية ـ، ولكنه فيما نحن فيه أغفلها تماماً [١].

نعم لو التزم بالاحتمال الأول في مدلول دليل أصالة الطهارة تمّ ما ذكره من المعارضة، لكنه خلاف التحقيق أولاً وخلاف مبناه ثانياً، لظهور التزامه بالمبنى الثاني من كلامه، لتعبيره بالحكم بالحلية في الزمان الآخر، الظاهر في ان ظرف الحكم هو الزمان الآخر. فانتبه.

وجملة القول: انه على مسلك الاقتضاء يشكل الأمر في كثير من الفروع كالاضطرار الى المعين او الخروج عن محل الابتلاء او فقدان بعض الأطراف، أو تطهير بعض الاطراف، فان الأصل يجري في الطرف الآخر ـ في جميع ذلك ـ بلا محذور ولا معارض. بل لو علم اجمالاً بوجوب احدى الصلاتين إما الجمعة او الظهر، فجاء بالجمعة، صحَّ له اجراء الأصل بالنسبة الى الظهر، لعدم معارضته بالأصل الجاري في الجمعة لاتيانه بها.

فهو قبل الاتيان باحداهما وان لم يتمكن من اجراء الأصل في كلا الطرفين، لكنه بعد الاتيان باحداهما يتمكن من ذلك لما عرفت. مع ان هذا من الفروع المسلم فيها بقاء تنجيز العلم الاجمالي، كمسألة تطهير بعض الاطراف أو فقدانه.

ويمكن ان يجعل هذا وجهاً من وجوه الاشكال على الالتزام بالاقتضاء، وتعين القول بالعلية التامة فراراً عن الوقوع في ذلك.

هذا كله اذا كان الاضطرار الى طرف معين.

وأما اذا كان الاضطرار الى طرف غير معين.

فقد ذهب فيه صاحب الكفاية الى: عدم تنجيز العلم الاجمالي سواء

---

(١) الشاهرودي السيد علي. دراسات في الأصول العملية ٣/٢٣٠ ـ الطبعة الأولى.

حصل قبل العلم أم بعده، لأن الاضطرار يستلزم الترخيص في أحد الأطراف تخييراً، وهو ينافي العلم بحرمة المعلوم فعلاً، لاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال على ما يختاره، فلا يعلم بثبوت التكليف الفعلي على كل تقدير[١].

وخالفه المحقق النائيني تبعاً للشيخ[٢] (رحمه الله)، فذهب الى منجزية العلم الاجمالي، لعدم تعلق الاضطرار بالحرام، لأنه لو فرض علمه التفصيلي بالحرام لم ترتفع حرمته بالاضطرار وبها جاز له ارتكابه.

وعليه، فللمكلف ارتكاب أحد الأطراف رفعاً للاضطرار. وأما الطرف الآخر فيلزمه اجتنابه للعلم الاجمالي الذي ترفع اليد عن تأثيره بمقدار الضرورة. وهو ما أسماه بالتوسط في التنجيز[٣].

وتحقيق الكلام بوجه يتضح به الحق وتزول به بعض الشبهات، هو انه تارة: يقال بان العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، بحيث ينافيه الترخيص في بعض الاطراف. وأخرى: يقال بانه بالنسبة الى الموافقة القطعية بنحو الاقتضاء فلا يمتنع الترخيص في بعض أطرافه، وإنما تثبت الموافقة القطعية من جهة تعارض الأصول.

فعلى مسلك العلية التامة: لا اشكال في سقوط العلم الاجمالي عن المنجزية، لأن الاضطرار الى أحد الأمرين يستلزم الترخيص في أحدهما، وهو ما يختاره المكلف رافعاً للاضطرار، إما ترخيصاً شرعياً واقعياً أو ظاهرياً أو ترخيصاً عقلياً. وعلى جميع التقادير ـ التي سيأتي البحث فيها مفصلاً ـ يسقط العلم عن التنجيز.

أما اذا كان الترخيص شرعياً واقعياً أو ظاهرياً، فلعدم اجتماعه مع

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم كفاية الاصول / ٣٦٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٥٤ ـ الطبعة الأولى.

(٣) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم اجود التقريرات ٢ / ٢٤٢ ـ الطبعة الأولى.

الحرمة، لا يكون العلم متعلقاً بالتكليف الفعلي على كل تقدير، لاحتمال ان تكون الحرمة فيما يختاره، وهي مرتفعة على الفرض.

وأما اذا كان الترخيص عقلياً فلمنافاته حسب الفرض مع منجزية العلم الاجمالي، إذ المفروض انه بنحو العلة التامة الذي ينافيه الترخيص في بعض اطرافه فلو ثبت الترخيص عقلاً كما فيما نحن فيه، فلا بد من الالتزام بعدم كونه منجزاً إما لقصور الحكم المعلوم أو عدم كونه منجزاً بعد وجود المؤمن العقلي. فتدبر.

وأما على مسلك الاقتضاء: فقد تقدم انه لا مانع من الترخيص الظاهري في بعض الأطراف، فيبقى العلم منجزاً بالنسبة الى الطرف الآخر. نعم لا يصح الترخيص في كلا الطرفين لأنه مستلزم للمخالفة القطعية.

وعليه، نقول: انك عرفت ان الاضطرار الى أحد الأمرين يستلزم الترخيص في ارتكاب أحدهما رفعاً للاضطرار، فان كان الترخيص عقلياً أو شرعياً ظاهرياً لم يمنع من منجزية العلم الاجمالي، لعدم منافاته له بحال، إذ هو لا يصادم تأثيره بالنسبة الى المخالفة القطعية، لان الترخيص في احدهما لا يتنافى مع حرمة ارتكابهما معاً، كما لا يخفى جداً.

وأما بالنسبة الى الموافقة القطعية فالمفروض انه ليس علة تامة لها، ولا يمنع من الترخيص في عدمها، فلا ينافيه الترخيص في احدهما لأجل الاضطرار، فعدم اخلال الاضطرار بمنجزية العلم واضح جداً.

وأما اذا كان الترخيص شرعياً واقعياً، فبما انه يتنافى مع حرمة ذلك الطرف واقعاً ولا يجتمع معها كالحلية الظاهرية، فالعلم الاجمالي يسقط عن المنجزية، لاحتمال كون الحرام هو ما يختاره المكلف المفروض ارتفاع حرمته، فلا يكون العلم متعلقاً بحكم فعلي على كل تقدير، إذ أحد التقديرين لا حكم فيه.

ولأجل اختلاف الحال باختلاف نحو الترخيص الثابت في المقام، لا بد

من تحقيق الحال في ذلك.

فنقـول: إن الـدليل المتـوهم دلالته على اثبات الحلية شرعاً في مورد الاضطرار هو قوله (عليه السلام): «ما من شيء حرّمه الله إلا وأحله في حال الضرورة»[1].

وهذا الكلام يحتمل - ثبوتاً - وجهين:

الأول: أن يكون في مقام بيان ان الضرورة لها اقتضاء للحلية وتأثير فيها، حتى في الموارد التي يكون فيها مفسدة شديدة تقتضي الحرمة، فيدل على ثبوت الحلية في موارد الاضطرار الأخرى التي ليست متعلقاً للحرمة بالأولوية ومفهوم الموافقة.

الثاني: ان يكون في مقام بيان مانعية الاضطرار عن تأثير مقتضى الحرمة، وان مقتضى الحـرمة لا تأثير له في مورد الاضطرار، فلا يكون متكفلاً سوى ارتفاع الحرمة في مورد الاضطرار، لا جعل الاباحة والحلية كما هو مقتضى الوجه الأول.

ولا يخفى أن الاضطرار فيما نحن فيه لم يتعلق بنفس الحرام، لان الحرام هو أحدهما المعين واقعاً، وهو مما لم يتعلق به الاضطرار، وانما تعلق بالجامع بين الطرفين وهو أحدهما بلا خصوصية اصلاً، الذي يقبل أن ينطبق على كل منهما.

وعلى هذا فاذا كان مدلول الرواية هو الوجه الأول كان الاضطرار الى الجامع مشمولاً له، لأنه يتكفل جعل الحلية لكل ما يضطر اليه المكلف، ولو لم يكن في نفسه حراماً،فتثبت الحلية شرعاً للجامع.

فيقع الكلام بعد ذلك في ان الحلية السارية من الجامع الى الفرد الذي

---

(١) وسائل الشيعة: ١٦ / ١٣٧ باب ١٢ من كتاب الايمان حديث: ١٨.

عن ابي عبدالله عليه السلام: ... وقال: ليس شيء مما حرم الله الأ وقد احله لمن اضطر اليه.

ومثله في ٤ / ٦٩٠ باب ١ من ابواب القيام حديث ٦ و ٧.

يختاره المكلف، هل هي حلية واقعية أو ظاهرية؟.

وأمـا إذا كان مدلول الرواية هو الوجه الثاني، لم يكن الاضطرار الى الجامع مشمولاً له، لعدم كونه اضطراراً الى الحرام كي يتكفل رفع الحرمة عنه، نعم يذهب العقـل الى جواز دفع الاضطرار باحدهما والأمان من العقاب لو صادف الحرام واقعاً، للجزم بعدم الفرق بين هذا المورد من الاضطرار وبين سائر الموارد المحرمة في انفسها والتي يتعلق بها الاضطرار، لكن لا يثبت فيما نحن فيه اكثر من الترخيص عقلاً الذي لا يتنافى مع ثبوت الحرمة الفعلية واقعاً.

ولأجل ذلك لا يختل تنجيز العلم الاجمالي بالنسبة الى المخالفة القطعية كما عرفت، لانه لا يخرج عن كونه علماً بالتكليف الفعلي على كل تقدير المستلزم لحرمة المخالفة القطعية، فلا يصح اجراء الاصل في الطرف الآخر، لانه وان لم يكن بلا معارض، لكنه مستلزم للترخيص في المخالفة القطعية للمعلوم بالاجمال.

هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الاثبات، فالمختار في مدلول النص المزبور هو الوجه الثاني، وهو تكفله لبيان مانعية الاضطرار من تأثير مقتضى الحرمة، وانه لا حرمة عند الاضطرار بلا تكفل لجعل الحلية في مورده.

وذلـك لظهـور هذا المعنى من الـدليل المزبور، فان ظاهره ان الحرمة الثابتة للشيء ترتفع عند الضرورة، وان المكلف في حلّ منها بعد ان كان مقيداً، والوجه الأول خلاف الظاهر جداً.

ويشهد لما استظهرناه هو: تطبيق هذه الكبرى الكلية في موارد وجوب الاقدام على ما هو الحرام لأجل الضرورة، وعدم جواز تركه كبعض موارد التقية، وموارد حفظ النفس من الهلاك. ومن الواضح انه لا معنى لتطبيق جعل الاباحة في تلك الموارد، وانما المناسب هو بيان ارتفاع الحرمة الذي يتلاءم مع الوجوب واقعاً.

وعلى هذا، فلا يثبت في مورد الاضطرار الى غير المعين سوى الترخيص العقلي، لعدم الاضطرار الى ما هو الحرام واقعاً كي ترتفع حرمته بواسطة هذا النص.

وقد عرفت ان مقتضى الترخيص العقلي هو الالتزام بالتوسط في التنجيز، لعدم منافاة الترخيص في بعض الاطراف لمنجزية العلم الاجمالي على مسلك الاقتضاء.

ولذا لم يكن الاشكال في جريان الأصل في احدهما بنحو التخيير ثبوتياً بل إثباتياً، فيبقى العلم الاجمالي منجزاً بالنسبة الى الطرف الآخر لان اجراء الأصل فيه مستلزم للترخيص في المخالفة القطعية، وهي محرمة.

ثم إنه لو التزمنا بان دليل رفع الاضطرار يتكفل جعل الحلية شرعاً ـ كما هو مقتضى الوجه الأول ـ، كان الاضطرار الى الجامع مستلزماً لثبوت الحلية له شرعاً، وحينئذٍ تثبت لأحد الطرفين، وهو ما يختاره المكلف رفعاً للاضطرار باعتبار سراية الحكم من الجامع الى افراده. فان الحلية وان تعلقت بالجامع لأنه مورد الاضطرار دون الفرد الخارجي، لانه غير مورد الاضطرار، لكن تطبيق الجامع على فرد في الخارج يستلزم اتصاف الفرد بالحلية، لان الحكم لا يتعلق بالجامع بما هو هـو، بـل بلحاظ وجوده وبما هو سار في أفراده، نظير اتصاف الفرد الخارجي للصلاة بالوجوب مع تعلق الوجوب بالطبيعي لا بالفرد، لكن الفرد الذي يتحقق به الامتثال يقع على صفة الوجوب كما لا يخفى.

وعليه، فيقع الكلام في ان الحلية الثابتة للفرد واقعية أو ظاهرية..

أما كونها واقعية، فلأجل ان الحلية الثابتة للجامع حلية واقعية، والمفروض انها تسري الى الافراد كما عرفت، فتكون الحلية الثابتة للفرد واقعية.

ولكن الصحيح كونها ظاهرية، لأن الحرام الواقعي لم يتعلق به الاضطرار كما هو الفرض وإنما تعلق بالجامع، فلو فرض العلم التفصيلي بما هو الحرام لم

ترتفع حرمته ولم يجز له دفع الاضطرار به، بل يتعين عليه اختيار الفرد الآخر، فثبوت الحلية لأي من الفردين شاء ـ مع حرمة أحدهما واقعاً ـ المكلف ناشى من جهل المكلف بما هو الحرام واقعاً، فالحلية الثابتة يكون الجهل دخيلاً في ثبوتها، وهو معنى الحلية الظاهرية، إذ الحكم الظاهري ما كان الجهل بالواقع مأخوذاً فيه.

وأما ما أفاده المحقق النائيني ـ كما في تقريرات الكاظمي ـ في تحقيق هذه الجهة من ان الاضطرار والجهل دخيلان في ثبوت الحلية، فلابدّ من تشخيص الجزء الأخير من العلة التامة لثبوت الحكم، فهل هو الاضطرار أم الجهل؟ فان كان الجزء الأخير الذي تترتب عليه الحلية بلا فصل هو الاضطرار كانت الحلية واقعية وان كان الجزء الأخير هو الجهل كانت الحلية ظاهرية[1].

فهو غير صحيح، لأن مجرد أخذ الجهل بالواقع في موضوع الحكم يقتضي كونه ظاهرياً، سواء كان جزءً أخيراً أم لا، فان ذلك ليس بذي اثر. فما أفاده وان كان ذا صورة علمية، لكنه لا واقع له.

هذا، ولكن الحق هو ان الجهل ههُنا لم يؤخذ في موضوع الحكم شرعاً وسابقاً في الرتبة عليه، بل هو في مرتبة نفس الحكم، وذلك لانك عرفت ان الحرمة الواقعية مع العلم بها تمنع من سراية الحلية من الجامع الى الفرد الحرام،بل يتعين رفع الاضطرار بالفرد الآخر، لعدم امكان اجتماع الحكمين المتضادين.أما مع الجهل بالحرام، فلا تكون الحرمة مانعة من تعلق الحلية بالفرد اذا صادف اختيار المكلف له، وهذا يقتضي ان يكون اثر الجهل هو نفس اثر عدم الحرمة واقعاً، لانه يرفع مانعية الحرمة من ثبوت الحلية. ومن الواضح انّ مانعية الحرمة وتأثير عدم الحرمة انما هي في رتبة نفس الحكم بالحلية وليس في رتبة موضوعه، فيكون في رتبة

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي فوائد الاصول ٤ / ١٠٦ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

نفس الحكم ويلحظ مقارناً له، نظير عدم الضد المأخوذ في رتبة نفس الضد الآخر، كعدم الحرمة المأخوذ في ثبوت الحكم بالوجوب.

ولكن هذا المعنى لا يمنع من كون الحكم ظاهرياً، بل يكون نظير الحكم الظاهري في باب الامارات، لأن الجهل لم يؤخذ في موضوعه، بل أخذ بنحو الموردية كما هو مذكور في محله فراجع[١].

ثم ان الثمرة المتوخاة من تحرير هذه الجهة هو ما أشرنا اليه في صدر البحث من: انه لو كانت الحلية الثابتة واقعية كانت مستلزمة للاخلال في منجزية العلم الاجمالي، لاحتمال مصادفة ما اختاره الحرام الواقعي فترتفع حرمته الواقعية لعدم اجتماعها مع الحلية الواقعية لمكان التضاد.

وحينئذٍ فلا يكون لديه علم بتكليف فعلي على كل تقدير، فلا يكون منجزاً.

أما اذا كانت الحلية ظاهرية فهي تجتمع مع الحرمة الواقعية ولا تنافي مع فعليتها ـ على مسلك الاقتضاء ـ، فلا تستلزم انحلال العلم الاجمالي، بل يكون منجزاً بالنسبة الى المخالفة القطعية، نظير الترخيص الظاهري في أحد الطرفين بدليل الأصل، بناء على القول بالتخيير.

وبالجملة: مع كون الترخيص ظاهرياً يكون حاله حال اجراء الأصل في أحد الطرفين غير مصادم للعلم الاجمالي بالتكليف الفعلي على كل تقدير، لعدم منافاة الحكم الظاهري لفعلية الواقع على القول بالاقتضاء، ولذا لم يمنع من صحة الترخيص في أحد الأطراف.

هذا ولكن التحقيق: ان الحلية الثابتة فيما نحن فيه وان كان الجهل دخيلاً في ثبوتها ـ موضوعاً أو مورداً ـ، لكنها ليست على حدّ الحلية الظاهرية ـ في

---

(١) راجع مبحث تعارض الامارات مع الاصول في اواخر الاستصحاب.

الاصطلاح ـ غير المنافية مع الواقع، بل هي تصادم الواقع أيضاً فتستلزم عدم منجزية العلم الاجمالي.

وذلك أما على المسلك القائل بمنافاة الترخيص الظاهري الثابت بأصالة الحل لفعلية الواقع، واستلزامه قصور فعلية الواقع ـ كما هو مسلك الكفاية وتقدم تقريره وتقريبه ـ، فالأمر فيما نحن فيه واضح.

وأما على مسلك المحقق النائيني من عدم منافاة الحكم الظاهري لفعلية الواقع، فلأن الترخيص الظاهري الذي لا ينافي الواقع وفعليته هو الترخيص الثابت بعنوان التعذير عن الواقع، ورفع الحيرة من جهته، والترخيص الثابت فيما نحن فيه ليس كذلك.

والوجه الذي يذكر في تصحيح الجمع بين الترخيص الظاهري وفعلية الواقع لا يتأتى في مثل الترخيص الثابت فيما نحن فيه، فراجع تعرف.

والذي يتلخص انه على مسلك الاقتضاء نلتزم بالتوسط في التنجيز بالبيان المتقدم المرتكز على ماقربناه من عدم ثبوت اكثر من الترخيص العقلي.

وأما لو التزم بثبوت الحلية الشرعية ـ واقعية كانت او ظاهرية ـ، فلا بد من الالتزام بعدم منجزية العلم الاجمالي، لعدم كونه علماً بحكم فعلي على كل تقدير. فتدبر جيداً.

ويحسن بنا ان نتعرض بعد هذا الى بعض ما أفاده المحقق النائيني (رحمه الله) في المقام، والمهم منه نقاط ثلاث:

الأولى: ما أفاده في مقام تقريب التوسط في التنجيز من: ان الاضطرار يقتضي رفع التكليف عما يرفع به الاضطرار. وأما الطرف الآخر، فهو باق على حكمه ولا موجب للترخيص فيه، فلا بد من الاجتناب عنه لعدم المؤمن عقلاً ولا شرعاً[1].

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ١٠١ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

وهذا البيان لا يخلو عن قصور، فان اللازم بيان الوجه في عدم جريان البراءة في الطرف الآخر مع عموم دليلها وعدم المعارض، وهي صالحة للتأمين لو جرت. فلا بد ان يضيف الى ما ذكره ان اجراء البراءة في الطرف الآخر يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم. فتدبر جيداً.

الثانية: ما أفاده في مقام رد صاحب الكفاية في التزامه بان الترخيص في بعض الأطراف تخييراً ينافي فعلية الحكم، فيستلزم عدم منجزية العلم الاجمالي، لعدم تعلقه بالتكليف الفعلي على كل تقدير. فقد ذكر في ردّه بأن فعلية الحكم تدور مدار وجود موضوعه، وموضوع التكليف في مورد الاضطرار الى غير المعين موجود على كل حال، لعدم وقوع الاضطرار على موضوع التكليف للتمكن من رفعه بغيره. إذن فالاضطرار الى غير المعين لا يستلزم انتفاء موضوع التكليف بما له من القيود الوجودية والعدمية، فيكون الحكم فعلياً، فلا يكون الترخيص منافياً لفعلية الواقع بهذا المعنى.

نعم الفعلية بمعنى آخر ـ كما هو مبناه ـ ينافيها الترخيص، وهي كون المولى بصدد تحصيل مراده بأي وجه اتفق ولو برفع الجهل تكويناً أو ايجاب الاحتياط تشريعاً، فان الترخيص يتنافى مع هذا المعنى من الفعلية كما لا يخفى.

لكن دعوى كون الحكم الفعلي عبارة عن وصول الحكم الى هذه المرتبة ضعيفة، لعدم كون رفع الجهل من وظيفة الشارع، بل وظيفته هو انشاء الحكم على الموضوع المقدر الوجود، فيكون الحكم فعلياً بفعلية موضوعه خارجاً[1].

أقول: قد تقدم في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بيان ان مراد صاحب الكفاية من الحكم الفعلي هو المعنى الأول، وهو وصول الحكم الى مرحلة البعث والزجر لا المعنى الثاني، ولكنه يلتزم هناك ان الترخيص الظاهري

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي فوائد الاصول ٤ / ١٠٠-١٠١ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

يتنافى مع فعلية الواقع ويستلزم قصورها[١].

فما أفاده هنا ليس أمراً جديداً، بل هو يبتني على ما نقحه هناك، وقد تقدم منّا تقريبه واختياره. فلا إيراد عليه على مبناه، والحكم على كلامه هنا بأنه واضح الفساد ليس على ما ينبغي.

الثالثة: ما أفاده تحت عنوان: «كشف القناع» في مقام بيان ان مقتضى الاضطرار الى غير المعين هو التوسط في التكليف ـ بمعنى ثبوت التكليف الواقعي على تقدير وعدم ثبوته على تقدير آخر ـ، أو التوسط في التنجيز، بمعنى بلوغ التكليف الى مرتبة التنجيز على تقدير دون آخر، مع ثبوت الحكم الواقعي على كل تقدير. فقد أفاد (قدس سره) ان الاضطرار الى المعين يقتضي التوسط في التكليف، لكون الترخيص واقعياً رافعاً للحرمة الواقعية لو صادفها الاضطرار.

أما الاضطرار الى غير المعين، فتعيين أحد الوجهين فيه يتوقف على تعيين كون الحلية الثابتة ظاهرية أو واقعية، فان كانت ظاهرية كان الاضطرار مقتضياً للتوسط في التنجيز، لعدم منافاة الترخيص الظاهري مع فعلية الواقع. وإن كانت واقعية كان الاضطرار مقتضياً للتوسط في التكليف لمنافاتها للحرمة الواقعية. ثم استقرب ان تكون الحلية واقعية ـ بعد بنائه ذلك على كون الاضطرار هو الجزء الأخير لعلة الترخيص، أم الجهل الذي تقدم الحديث عنه والخدشه فيه ـ. ورتّب على ذلك اختيار التوسط في التكليف. ثم ذكر المقرّر عدول استاذه في فذلكة البحث عن ذلك، واختيار الترخيص الظاهري والتوسط في التنجيز، وذكر بعد ذلك انه لا ثمرة مهمة تترتب على الوجهين[٢].

---

(١) راجع ٤/١٤٤ من هذا الكتاب.

(٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ١٠٤ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

أقول: التوسط في التكليف لا نتصوره فيما نحن فيه، لان لازمه هو عدم منجزية العلم الاجمالي، لانه لم يتعلق بالحكم الفعلي على كل تقدير.

ودعوى: ان الاضطرار وان كان سابقاً على العلم، لكن الحلية لا تتعلق باحد الفردين إلا حين ارتكابه، لانه زمان دفع الاضطرار، فالحلية لا تثبت عند الاضطرار، بل عند دفعه باختيار أحد الفردين، فيكون الحال فيه كالاضطرار الى المعين بعد العلم الاجمالي، لان الحلية وارتفاع الحرمة بعد العلم وان كان الاضطرار سابقاً عليه، لما عرفت من ان الاضطرار الى غير المعين ليس اضطراراً الى الحرام نفسه. نعم يجوز دفع الاضطرار بأي طرف شاء، فالحلية تثبت حين دفع الاضطرار لا قبله.

فاسدة: لأن ارتفاع الحرمة وثبوت الحلية في ظرف العمل يقتضي لغوية ثبوت الحرمة من أول الأمر، لعدم تأثيرها في الزجر عن الفعل أصلًا، ولازم ذلك ارتفاع الحرمة من أول الأمر، فلا يتعلق العلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير، فيكون ما نحن فيه نظير الاضطرار الى المعين قبل حصول العلم الاجمالي. فتدبر جيداً.

هذا كله إذا كان الاضطرار الى غير المعين سابقاً على العلم.

وأما اذا كان متأخراً عنه..

فعلى القول بالعلية التامة: ان التزم باقتضاء الاضطرار الى غير المعين للترخيص العقلي فقط، يبقى العلم الاجمالي منجزاً كما كان بالنسبة الى الطرف الآخر، كما تقدم تقريبه في الاضطرار الى المعين المتأخر عن العلم. وان التزم باقتضائه جعل الحلية شرعاً للجامع، كان اللازم القول بانحلال العلم الاجمالي بقاء، لان حلية الجامع بما هو جامع تسري الى كلا الفردين فيكون كل منهما حلالاً واقعاً، لامتناع حلية الجامع بما هو جامع، والملحوظ فيه جهة السراية الى الخارج مع حرمة أحد أفراده، فيزول العلم بالتكليف بالمرة.

وبذلك يختلف حال الاضطرار الى غير المعين، وحال الاضطرار الى المعين اذ لا يتأتى هنا العلم الاجمالي التدريجي.

وعلى القول بالاقتضاء، فالكلام فيه نفس الكلام فيما اذا كان سابقاً على العلم من كونه منجزاً لو التزم بثبوت الترخيص العقلي، وارتفاع منجزيته لو التزم بثبوت الترخيص شرعاً. فلاحظ وتأمل جيداً والله سبحانه العاصم الموفق وهو حسبنا ونعم الوكيل.

التنبيه الثاني: فيما اذا كان أحد اطراف العلم الاجمالي خارجاً عن محل الابتلاء عادة. والمهم في هذا الأمر هو تحقيق مانعية الخروج عن محل الابتلاء من فعلية التكليف.

وأما أثر ذلك في منجزية العلم الاجمالي، فهو واضح لا يحتاج الى بيان، فانه اذا ثبت ان الخروج عن محل الابتلاء يمنع من فعلية التكليف، كان الحال فيه هو ما ذكر في الاضطرار الى المعين بلا اشكال.

وعليه، فلا بد من صرف الكلام الى ما هو المهم فيه، فنقول: ذهب الشيخ (رحمه الله) الى ان الفعل اذا كان خارجاً عن محل ابتلاء المكلف عادة، لم يصح تعلق التحريم به[1]، فلا يصح الأمر بالاجتناب عن النجس أو الخمر الموجود في أقاصي بلاد الهند أو الصين .

وظاهره تخصيص الشرط بالمحرمات. وقد صرّح بذلك المحقق النائيني ـ كما في تقريرات الكاظمي ـ فذهب الى: ان الأمر بالفعل الخارج عن محل الابتلاء لا محذور فيه، إذ قد تكون فيه مصلحة ملزمة تستدعي الأمر به وتحصيل مقدماته البعيدة الشاقة، لان المفروض هو القدرة عليه عقلاً[2].

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٥١ ـ الطبعة الأولى.

(٢) الكاظمي الشيخ محمد علي.فوائد الاصول ٤/ ٥١ ـ ٥٢ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

وخالفه في ذلك المحقق العراقي، فذهب الى استهجان الأمر بمثل ذلك، كالأمر المتوجه الى سوقي فقير بتزويج بنات الملوك، أو بالاكل من طعام الملك الموضوع قدّامه[1].

والـذي يبـدو لنا: ان الأمر اختلط على المحققين (قدس سرهما) فان الفرض في الأمر لا بد ان يكون على عكس الفرض في النهي، فاذا كان موضوع البحث في النهي هو خروج الفعل عن محل الابتلاء، بحيث يكون المكلف تاركاً له بحسب العادة، فلا بد ان يفرض موضوع البحث في الأمر هو خروج الترك عن محل الابتلاء، بحيث يكون الفعل قهري الحصول عادة كخروج التاجر الى دكانه يومياً أو اعطاء الوالد الشفيق الدواء لولده المريض الذي يحبّه ونحو ذلك.

فالفرض الذي اختلف فيه المحققان ـ والذي نؤيد فيه المحقق النائيني ـ ليس فرضاً للمقام ، بل فرض المقام هو ما ذكرناه، فانه يتأتى فيه البحث كما يتأتى في فرض النهي بلا اختلاف.

وقد اشار الى عطف الواجبات ـ بالفرض الذي ذكرناه ـ على المحرمات صاحب الكفاية في حاشيته على متن الكفاية[2].

كما تنبه المرحوم الكاظمي الى ما يرد على استاذه من الايراد الذي تقدم، فاشار الى ذلك في حاشية مختصرة وجيزة فراجع[3].

ثم إن الامتناع..

تارة: يكون عقلياً، ويقابله القدرة العقلية، وهي مما لا شبهة في اعتبارها

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي . نهاية الافكار ٣ / ٣٣٩ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٦١ هامش رقم ١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٥٢ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

في التكليف.

وأخرى: يكون عادياً ويراد به هو امتناع الفعل عقلاً بحسب الوضع العادي للانسان، وان كان الفعل ممكناً عقلاً بطريقة غير عادية، وذلك كالطيران الى السماء. وهذا ما ارجعه صاحب الكفاية الى الامتناع العقلي والقدرة العقلية[1]. وهي بحكم النحو الأول.

وثالثة: يكون عادياً بمعنى ما لا يلتزم به خارجاً بحسب العادة، كالخروج الى السوق بلا نعل، وهذا لا يمنع من التكليف قطعاً.

وجميع ذلك ليس محل كلامنا، بل محل الكلام فيما نحن فيه هو: ما كان الفعل لا يتحقق من المكلف عادة لعدم ابتلائه به، مع امكان ان يصدر منه عقلاً، كشرب الماء في الاناء الموجود في أقاصي الهند.

ويصطلح على اعتبار الدخول في محل الابتلاء باعتبار القدرة العادية.

وقد وقع الكلام في اعتبارها في التكليف. فذهب الشيخ[2] وتبعه غيره[3] الى أعتبارها فيه.

وقد اختلف التعبير عن بيان وجه الاعتبار، فامتناع التكليف بغير ما هو محل الابتلاء.

والعمدة فيه هو اللغوية الواضحة المعبر عنهافي بعض الكلماتبالاستهجان العرفي، إذ الغرض من التكليف هو ايجاد الداعي الى الفعل أو الترك، وهذا المعنى لا يتحقق فيما اذا كان الفعل خارجاً عن محل الابتلاء كما لا يخفى.

وقد وقع الخلط بين ما نحن فيه وبين بعض الموارد، فتخيل البعض سراية هذا الاشكال الى موردين.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٩٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى فرائد الاصول / ٢٥١ ـ الطبعة الأولى.

(٣) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٥٠ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

أحدهما: تكليف العصاة.

والآخـر: في الواجبات التوصلية التي تصدر من المكلف بحسب طبعه بداع آخر.

وذلك ببيان: ان التكليف وإن كان هو عبارة عن جعل ما يمكن ان يكون داعياً أو زاجـراً، إلا ان الغرض الأقصى منه هو تحقق الداعوية والزاجرية، بحيث يكون له تأثير فيهما، وإلا كان لغواً محضاً.

فمع العلم بعدم تحقق الداعوية او الزاجرية يمتنع جعل التكليف، ومورد العصاة كذلك للعلم بعدم انزجارهم بالنهي وتحركهم بالأمر. فيكون تكليفهم لغواً. وهكذا في الواجبات االتوصلية التي يكتفي فيها بمجرد الفعل، إذا علم بتحقق الفعل من المكلف بداع آخر، فان التكليف في مثل ذلك لا يترتب عليه غرضه الأقصى من التحريك نحو الفعل، فيكون لغواً. ولا يخفى ان اللغوية المدعاة هٰهنا هي لغوية دقية لا عرفية، ولذا لا يتخيل احد من العرف استهجان تكليف العاصي ونحوه(١).

وعلى كل حال، فتحقيق الكلام في هذين الموردين ان يقال:

أما مورد العصيان: فلا يخفى ان الغرض الأقصى من الشيء ليس غرضاً فلسفياً، بحيث يكون من علل الشيء الذي يوجب تخلفه تخلف المعلول، بل هو فائدة وأثر الشيء، فهو غرض عرفاً.

وعليه، فمجرد احتمال ترتبه على الفعل يكفي في صحة الفعل والاقدام عليه، بل أعمال العقلاء جلّاً تبتني على احتمال ترتب الفوائد عليها، كتصدي التجار للبيع، فانه لا يقطع بتحقق البيع أو الربح، مع إقدامهم عليه وليس هو إلا من جهة كفاية احتمال الفائدة.

ففي مورد العصاة إذا احتمل الامتثال كفى ذلك غرضاً أقصى للتكليف.

ومع عدم احتماله والعلم بعدم امتثال الأمر والنهي، يمكن ان يقال بان

فائدة التكليف والغرض الأقصى منه هو القاء الحجة وقطع العذر، ليهلك من هلك عن بيّنة ويحيى من حيّ عن بيّنة. نظير التاجر الذي يتصدى للبيع، وهو يعلم بعدم تحقق الربح او البيع دفعاً لملامة الناس ونسبة الخمول والكسل إليه.

وأما مورد الواجبات التوصلية فيكفي في رفع اللغوية احتمال صدور الفعل عن التكليف.

نعم، في المورد الذي يعلم بصدوره بداع آخر لا بداعي الامتثال، لا مناص من الالتزام بعدم صحة الوجوب، لانه لغو لا أثر له.

ودعوى: ان الغرض من التكليف تكميل النفوس الحاصل بالاتيان بالفعل بقصد الامتثال والاطاعة الموجبة لقرب العبد من مولاه. وحينئذٍ يمكن ان تكون فائدة التكليف التوصلي في الغرض المزبور هو تمكين المكلّف من الاتيان به بداع الأمر الموجب لكمال النفس وتطهيرها.

مندفعة: بان الغرض الملزم في الواجبات التوصلية ليس إلا ما يترتب على الفعل ذاته من مصلحة، والمفروض ان ذلك يتحقق ولو لم يكن أمر.

أما الاتيان بالفعل بداعي الأمر، فهو لم يصل الى حد الالزام في الواجبات التوصلية، بحيث يكون منشئاً للايجاب، ولذا كان الواجب توصلياً لا عبادياً. فالتفت.

ولا يخفى عليك ان ما ذكر في حلّ الاشكال في هذين الموردين لا يتأتى فيما نحن فيه، وهو ما اذا كان الفعل خارجاً عن محل الابتلاء، فان التكليف لا فائدة فيه أصلاً لعدم ترتب الداعوية عليه، ولا ترتب غيرها من الفوائد.

ولأجل ذلك يكون التكليف مستهجناً عرفاً.

فالوجه في امتناع التكليف في مورد الخروج عن محل الابتلاء هو الاستهجان العرفي المسبب عن لغويته وعدم الأثر له.

وقد ذهب المحقق الاصفهاني (قدس سره) الى: عدم صلاحية

الاستهجان العرفي لمنع ثبوت التكليف في مورد الخروج عن محل الابتلاء، لعدم ارتباط حقيقة التكليف بالعرف بما هم أهل العرف. وليس الكلام في مفهوم الخطاب كي يكون المرجع فيه هو العرف كما تقرر، بل الكلام في واقع التكليف وصحته ثبوتاً فلا مسرح لنظر العرف[١].

وفيه:

أولاً: ان الاستهجان العرفي المدعى ههُنا لا يرجع الى تحكيم نظر العرف المبني على المسامحة كي لا يعتمد عليه، بل المحذور المدعى هو لغوية التكليف، وهي من الوضوح بنحو يدركها العرف فيستهجن ثبوت التكليف. فالاستهجان العرفي راجع الى وضوح اللغوية لدى الجميع، والعمل اللغو مستهجن من الحكيم، في قبال اللغوية التي لا تدرك إلا بالدقة، كاللغوية المدعاة في تكليف العصاة.

وبالجملة: المحذور فيما نحن فيه عقلي يلتفت اليه الجميع. فالتفت.

وثانياً: ان التكليف اذا كان مستهجناً عرفاً يكفي ذلك في امتناع ثبوته وتوجهه الى عامة الناس، لأنهم لا يؤمنون بصدوره مع بنائهم على انه مستهجن، فلا يصلح الداعوية أصلاً، والمفروض ان من يتوجه اليه التكليف هو الجميع.

وأما ما جاء في الدراسات في مقام نفي اعتبار الدخول في محل الابتلاء، وعدم اعتبار أزيد من القدرة العقلية، من: ان الغرض من التكليف الشرعي ليس مجرد حصول متعلقه فعلاً او تركاً كالتكليف العرفي، بل الغرض منه هو تكميل النفوس البشرية بجعل التكليف داعياً للعبد الى الفعل أو الترك، فيحصل له القرب من مولاه ويرتفع مقامه[٢].

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٥٣ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الشاهرودي السيد علي، دراسات في الأصول العملية ٢٥٤/٣ ـ الطبعة الأولى.

ففيه: ان هذا لو تم، فانما يتم في خصوص الواجبات دون المحرمات، إذ الفعل المحرم اذا كان خارجاً عن محل الابتلاء بنحو لا تحدثه نفسه بارتكابه لم يصلح النهي لزجر المكلف عنه وصرفه عن ارتكابه، إلا بعد تصدي المكلف لايجاد الرغبة النفسية في فعله، كي ينصرف عنه ببركة النهي الشرعي، فلو كان الغرض من النهي ما ذكر، للزم في مثل هذه الحال على المكلف ايجاد الرغبة الى فعل المحرم وتهيئة مقدماته، ثم ينصرف عنه بزاجرية النهي.

وهذا لا يمكن أن يتفوه به، فان ايجاد مقدمات الحرام بما هي مقدمات له مرجوح، بل ثبت تحريم بعضها نفسياً كمقدمات عمل الخمر.

هذا مع عدم تماميته في الواجبات التوصلية كما عرفت. فراجع.

وجملة القول: انه لا اشكال في عدم صحة التكليف في مورد الخروج عن محل الابتلاء وجوبياً كان أو تحريمياً للاستهجان العرفي، الذي تقدم بيانه.

والمراد بالخروج عن محل الابتلاء المانع من التكليف ليس كون الشيء خارجاً عنه فعلاً بحيث لا ابتلاء للمكلف به بحسب وضعه الفعلي، بل هو كون الشيء خارجاً عن ابتلائه بحسب العادة بنحو لا يكون في معرض الدخول في محل الابتلاء عادة.

فمثل الاناء في بيت جاره وإن لم يكن محل ابتلائه فعلاً، لانه لا يرفع احتياجه بشرب ماء جاره، بل بشرب ماء داره، ولكنه في معرض كونه في محل الابتلاء عادة، لحصول التزاور بين الجيران، ففي مثل ذلك لا يمتنع التكليف، لعدم كونه مستهجناً عرفاً لاحتمال ترتب الفائدة عليه وهو كاف في رفع اللغوية.

نعم، الاناء في بلد لايذهب اليه عادة يكون خارجاً عن محل ابتلائه، فيمتنع التكليف في مورده.

وهذا أفضل ما يمكن أن يقال في تحديد ضابط الخروج عن محل الابتلاء المانع من التكليف. فالتفت.

ثم إنه لو تحقق الشك في مورد في كونه خارجاً عن محل الابتلاء أو ليس بخارج عنه، فتارة يكون الشك من جهة الشبهة المفهومية. واخرى من جهة الشبهة المصداقية.

فان كان الشك من جهة الشبهة المفهومية، بان كان لا يعلم ان الخروج عن محل الابتلاء بمفهومه هل يشمل مثل الاناء الموجود في البلد الفلاني أو لا؟ وهل يقال لمثله عرفاً انه خارج عن محل الابتلاء أو لا؟. فقد وقع الكلام في صحة التمسك باطلاق الدليل في اثبات التكليف فيه وعدمها.

والذي نراه هو صحة التمسك بالاطلاق، إذ عرفت ان عدم صحة التكليف من جهة الاستهجان العرفي الناشيء عن عدم ثبوت الفائدة فيه، وعرفت أيضاً ان احتمال ترتب الفائدة يرفع الاستهجان العرفي ويصحح التكليف.

وهذا يقتضي ان يختص الامتناع بصورة العلم بعدم الفائدة.

وعليه، فمع الشك في الخروج عن محل الابتلاء يشك في ترتب الفائدة للتكليف، فيثبت احتمالها ولا يعلم بعدمها، وهو كاف في صحة التكليف.

وبالجملة: على ما ذكرناه لا يكون المورد من موارد الشك في التقييد، بل من موارد العلم بعدمه، لأن الخارج هو ما علم بعدم الفائدة فيه. فالتفت.

هذا تحقيق الحال على ما سلكناه في تحقيق اعتبار الدخول في محل الابتلاء.

وأما على ظاهر مسلك الاعلام من كون التقييد بأمر واقعي يتعلق به العلم والجهل، وهو الخروج عن محل الابتلاء.

فقد ذهب الشيخ (رحمه الله) الى صحة التمسك بالاطلاق. بتقريب: ان المورد من موارد دوران الأمر في المخصص بين الأقل والأكثر، وقد تقرر في محله الاقتصار في التخصيص على القدر المتيقن، والرجوع في مورد الشك الى

العموم[١].

ويرد عليه: ان ما تقرر في محله من الاقتصار على القدر المتيقن والرجوع في المشكوك الى العموم، انما هو فيما اذا كان المخصص منفصلاً. وأما اذا كان متصلاً، فلا يتم لسراية اجمال المخصص الى العموم كما بيّن في محله. وما نحن فيه من قبيل المتصل، لأن امتناع التكليف في مورد الخروج عن محل الابتلاء من الواضحات لدى العرف التي يمكن ان يعتمد المتكلم عليها، وتكون من القرائن الحالية الموجبة للتصرف في الظهور.

وقد أورد على هذا الايراد بوجهين:

الأول: ما ذكره المحقق النائيني[٢] والعراقي[٣] (قدس سرهما) من: ان الحكم باعتبار الدخول في محل الابتلاء من الاحكام النظرية التي تحتاج الى اعمال فكر ونظر، ولا يدركها كل أحد، فيكون المورد من قبيل المخصص المنفصل الذي يصح الرجوع فيه الى العام، لعدم انثلام ظهوره.

وفيه: ما عرفت من ان امتناع التكليف في مورد الخروج عن محل الابتلاء واضح لدى العرف، واذا كان محذوره هو الاستهجان العرفي، فيكون المورد من قبيل التخصيص بالمتصل.

الثاني: ما ذكره المحقق النائيني ـ بعد تنزله وتسليمه كون المورد من قبيل التخصيص بالمتصل لا بالمنفصل ـ من: ان اجمال الخاص انما يسري الى العام فيما اذا كان الخاص عنواناً واقعياً غير مختلف المراتب مردداً بين الأقل والأكثر، كعنوان الفاسق المردد بين خصوص مرتكب الكبيرة ومطلق مرتكب الذنب ولو صغيرة.

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٥٢ ـ الطبعة الأولى.

(٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٥٩ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٣) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٣٤٢ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

وأما اذا كان الخاص ذا مراتب متعددة، فلا يسري اجماله الى العام، لأن المتيقن تخصيصه ببعض مراتبه المعلومه. واما تخصيصه بغيرها فهو مشكوك فيرجع الى العموم لانه شك في تخصيص زائد. وما نحن فيه من هذا القبيل، لان عدم الابتلاء ذو مراتب عديدة كما لا يخفى، ويشك في تخصيص العام ببعض مراتبه[١].

وأورد عليه المحقق العراقي (قدس سره): بان ما أفيد إنما ينفع في انحلال العلم الاجمالي، لا في عدم اجمال العام، لأنه يكفي في اجمال العام احتفافه بما يصلح للقرينية، ولو كان بنحو الشك البدوي، وما نحن فيه من هذا القبيل نظير مورد الاستثناء من الجمل المتعددة فانهم يحكمون باجمال العموم في جميع الجمل وإن كان رجوعه الى الأخيرة متيقناً[٢].

وبالجملة: فما وجهناه من الايراد على الشيخ موجّه. لكنه انما يتوجه على التقريب المتقدم لكلامه.

ولكن الانصاف انه يمكن توجيه كلامه بنحو لا يرد عليه ما ذكر. بيان ذلك: ان المخصص تارة يكون لفظاً حاكياً عن مفهوم مردد بين الأقل والأكثر، كما في مثل: «لا تكرم فساق العلماء»، وأخرى يكون حكماً عقلياً كحكم العقل بقبح تكليف العاجز الموجب لتخصيص أدلة التكاليف العامة.

ففي مثل الأول، يتصور الترديد في التخصيص للتردد في المفهوم الذي يحكي عنه اللفظ، فيشك في مورد أنه محكوم بحكم الخاص أو بحكم العام.

وأما الثاني، فلا يتصور فيه التردد في مقام، لأن الحاكم لا يتردد في حكمه، فاذا شك في تحقق مناط حكمه لا يصدر منه الحكم جزماً، لا انه يشك في ثبوت حكمه كما هو واضح جداً.

وما نحن فيه من قبيل الثاني لان التخصيص كان بحكم العقل والعرف

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول٤ /٦٠ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار٣ / ٣٤٤ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

بقبح التكليف في مورد الخروج من محل الابتلاء.

ولا يخفى ان العقل انما يحكم بقبح التكليف في المورد الذي يعلم انه من موارد الخروج عن محل الابتلاء، بنحو يعلم بثبوت مناط القبح فيه.

أما مع الشك، فلا حكم له بالقبح جزماً، لا انه يتردد ويشك في ثبوت حكمه، لعدم معقولية ذلك بالنسبة الى الحاكم نفسه.

إذن فالقدر المعلوم تخصيص العام به هو ما يعلم اندراجه في محل الابتلاء.

أما مورد الشك، فيعلم بعدم حكم العقل بالقبح فيه، لعدم احراز مناط حكمه فيه، فكيف يحكم بالقبح فيه والتردد غير معقول؟، فيعلم بعدم التخصيص، فيصح التمسك بالاطلاق.

وهذا التوجيه لا يأباه صدر كلامه، بل يلائمه كمال الملائمة. نعم ذيل كلامه قد يظهر في التوجيه الأول لقوله: «فمرجع المسألة الى ان المطلق المقيد بقيد مشكوك...»، ولكن يمكن حمله على تنظير ما نحن فيه بذلك المقام لا تطبيق ذلك المقام على ما نحن فيه.

ثم إنه من الممكن ان يكون مراد المحقق النائيني من كلامه السابق هو هذا الوجه، وإن كان خلاف ظاهر كلامه.

وبالجملة: بهذا البيان يصح الرجوع الى الاطلاق فيما نحن فيه.

وخالف في ذلك صاحب الكفاية فذهب الى عدم صحة التمسك بالاطلاق، واختلفت في ذلك بياناته في الكفاية[1] والفوائد[2] وحاشيته على الرسائل[3].

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول/ ٣٦١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. فوائد الاصول / ٣٢٠ ـ المطبوعة ضمن الحاشية ـ الطبعة الأولى.

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم . حاشية فرائد الأصول / ١٤٦ ـ الطبعة الأولى.

ونحن نذكر ما أورده في الكفاية، وهو: ان التمسك بالاطلاق يتفرع على صحة الاطلاق في حد نفسه ثبوتاً، كي يكون مقام الاثبات كاشفاً عن مقام الثبوت.

أمـا مع الشك في صحة ثبوت الحكم في حد نفسه، فلا مجال للتمسك بالاطلاق في اثباته.

وبعبارة أخرى: ان الاطلاق إنما يتكفل مقام الاثبات دون مقام الثبوت، فلا بد من إحراز صحة ثبوت الحكم كي يتمسك بالاطلاق لاثباته.

وهذا الكلام بحسب ظاهره صار مورداً للهجوم العلمي. فقد ذكر في ردّه: ان الدليل على ثبوت الحكم يكون دليلاً على إمكانه مع الشك، لانه ملازم له، فالشك في الأمكان وعدمه يرفع بالدليل الدال على الوقوع، كما التزم صاحب الكفاية وغيره في أول مباحث الظن، ولو لا ذلك لاشكل التمسك بالاطلاق في جلّ موارد الشك في التقييد ولو كان المقيد لفظياً، لأن الشك في التقييد يلازم الشك في ثبوت الملاك للحكم المطلق في الفرد المشكوك. وواضح انه يستحيل ثبوت الحكم بلا ملاك، فيكون الشك في التقييد مستلزماً للشك في إمكان الحكم وعدمه.

ولأجل ذلك تصدى المحقق العراقي (قدس سره) الى توجيه مراده بما يدفـع عنه هذا الايراد الواضح، فذكر: ان الحكم الواقعي كما هو مقيد بعدم الخروج عن محل الابتلاء، كذلك الأمر في الحكم الظاهري الثابت بالامارات والأصول، فانه لغوٌ أيضاً، مع خروج مورده عن محل الابتلاء.

وعليه، فكما يشك في ثبوت الحكم واقعاً في مورد الشك في الخروج عن محل الابتلاء، كذلك يشك في صحة ثبوت الحكم الظاهري الثابت بالاطلاق ـ بمقتضى دليل حجية الظهور ـ. ومن الواضح انه لا وجه للتمسك بالاطلاق مع وجـود هذا الشـك، ولا يتكفـل الاطلاق نفيه. فمراد الكفاية هو عدم صحة

التمسك بالاطلاق لأجل الشك في صحة ثبوت الحكم الاطلاقي الظاهري، لا لأجل الشك في صحة ثبوت الحكم الواقعي، كي يقال إن الاطلاق دليل على إمكانه. فالتفت.

ثم إنه (قدس سره) بعدما وجّه كلام الكفاية بما عرفت، أورد عليه: بانه لا يتم بناء على الطريقية الراجعة الى مجرد الأمر بالبناء العملي على مطابقة الظهور للواقع بلا جعل تكليف حقيقي في البين، فان الأمر المزبور أمر صوري يعبر عنه بالحكم الأصولي يتكفل تنجيز الواقع على تقدير المصادفة. وهو لا محذور فيه مع الشك في القدرة[1]. فتأمل.

وتحقيق الكلام: هو ان المورد ليس من موارد التمسك بالاطلاق لنفي الشك، إذ من شرائط ذلك هو كون المتكلم في مقام البيان من تلك الجهة المشكوكة، كي يكون عدم بيانه دليلاً على إرادة الحكم المطلق. ومن الواضح ان المتكلم ليس بصدد البيان من جهة شرطية الخروج عن محل الابتلاء، إذ لم يرد منه في الخطابات الشرعية عين ولا أثر، مما يكشف عن إغفال المولى هذه الجهة وإيكال الأمر فيها الى غيره، فلا يصح التمسك بالاطلاق في مورد الشك لنفيه، بل لا بد من الرجوع الى العقل نفسه. وقد عرفت فيما تقدم ـ ببيانين ـ عدم حكمه بالقبح في مورد الشك، فلا يثبت التخصيص والتقييد، ومع الشك في ذلك لا يمكننا الرجوع الى الاطلاقات لما عرفت، بل لا بد من الرجوع الى الاصول العملية.

وقد وجدنا المحقق الاصفهاني قد نبّه على هذه النكتة بنحو مختصر[2]. فالتفت.

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٣٤٦ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٥٥ ـ الطبعة الأولى.

ثم إنه اذا وصلت النوبة الى الأصول العملية، فهل الأصل في المقام هو البراءة، كما ذهب اليه صاحب الكفاية. او الاشتغال كما ذهب اليه المحقق العراقي؟ .

والوجه في البراءة واضح لأنه من موارد الشك في ثبوت التكليف شرعاً وهو مجرى البراءة.

واما الرجوع الى قاعدة الاشتغال، فوجهه: هو ان المورد من موارد الشك في القدرة، مع العلم بثبوت الملاك الملزم. فكما يحكم العقل في مورد العلم بتوجه التكليف وشك المكلف في قدرته عقلاً على الامتثال بلزوم الفحص والتصدي للامتثال للزوم تحصيل غرض المولى إلا مع عجزه حقيقة ـ ولا يلتزم أحد في مثل ذلك باجراء البراءة ـ. كذلك الحال في مورد الشك في القدرة العرفية، لانها كالقدرة العقلية ليست دخيلة في ملاك الحكم، بل دخيلة في حسن توجهه للمكلف، فمع الشك في تحققها يحكم العقل بالاشتغال.

وهذا المطلب ذكره المحقق النائيني (رحمه الله) أيضاً. لكن المقرر الكاظمي أشار في تعليقة له على المقام بعدول استاذه عنه بعد مذاكرته في ما يرد عليه من اشكال ، فراجع[1].

وتحقيق الكلام: ان الذي يبدو وقوع الخلط في كلمات الاعلام بين الشبهة المصداقية والشبهة المفهومية، فان ما يذكر في بيان جريان قاعدة الاشتغال عند الشك في القدرة، وما يضرب لذلك من الامثلة، يختص في الشبهة المصداقية دون الشبهة المفهومية.

ومن الواضح ان كلامنا فيما نحن فيه إنما هو في الاشتباه من حيث المفهوم لا من حيث المصداق، فالتفت ولا تغفل.

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٥٧ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

هذا كله إذا كان الشك في الخروج عن محل الابتلاء من جهة الشبهة المفهومية.

وأما إذا كان من جهة الشبهة المصداقية، كما إذا شك في أن إناء زيد النجس هل هو في البلد الكذائي الذي يكون داخلاً في محل الابتلاء، أو في البلد الآخر الذي لا يكون محل الابتلاء؟.

فعلى ما اخترناه من ان التكليف مقيد بالعلم بالخروج عن محل الابتلاء، بل بواقع الخروج عن محل الابتلاء، فلا اشكال في الرجوع الى الاطلاق للعلم بعدم كون المورد من موارد التخصيص.

وأما على مسلك القوم من تقيد التكليف بنفس الخروج عن محل الابتلاء، يكون المورد من موارد التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص اللبي. وقد تقدم الحديث فيه واختلاف المباني فيه. فراجع.

ولو وصلت النوبة الى الأصل العملي، فقد قيل: إنه الاشتغال بالتقريب المتقدم.

وتحقيق الحال في صحة ما قيل من ان الأصل في موارد الشك في القدرة هو الاشتغال له مجال آخر. فانتظر.

التنبيه الثالث: في الشبهة غير المحصورة. وقد وقع الكلام في تحديدها وحكمها من حيث المخالفة القطعية والموافقة القطعية.

وقد ادعي الاجماع، بل الضرورة الفقهية على عدم وجوب الموافقة القطعية فيها.

ولا يخفى ان مثل هذا الاجماع لا يمكن ان يركن اليه، لعدم العلم بانه اجماع تعبدي، بل المظنون قوياً خلافه، لكثرة ما ورد من التعليلات لنفي وجوب الموافقة القطعية.

وكيف كان، فقد عرفت انها حددت بحدود متعددة، واكثرها لا يخلو عن

إشكال، كتحديدها بما يعسر عدّه، أو بما بلغ آلافاً، فلا نطيل الكلام بذكرها. إنما المهم من ذلك ضابطان نتعرض اليهما وما يدور حولهما من كلام وما يترتب عليهمامن أثر. وهما ما أفاده الشيخ (رحمه الله) وما أفاده المحقق النائيني (قدس سره).

أما ما أفاده الشيخ (رحمه الله)، فهو: ان تكون الكثرة بحدّ يكون احتمال التكليف في كل طرف موهوماً لا يعتني به العقلاء، ويرون الاعتناء به نوعاً من الوسوسة، ولازم ذلك عدم وجوب الموافقة القطعية[1].

وفيه: ان ضعف الاحتمال إن وصل الى حد الاطمئنان بالعدم فما أفاده صحيح، لكنه خارج عما نحن فيه، لانه من موارد قيام العلم العادي على عدم التكليف في طرف. وإن لم يصل الى حد الاطمئنان، فلا يصح كلامه لعدم العبرة بظن عدم التكليف مهما بلغ من القوة ما لم يقم الدليل على حجيته ـ كما يلاحظ ذلك في الشبهة المحصورة ـ، فلا بد من الموافقة القطعية لعدم المؤمّن بعد قيام العلم الاجمالي المنجز.

وأما ما أفاده المحقق النائيني (رحمه الله)، فهو: ان تكون كثرة الاطراف بحدّ يستلزم عدم القدرة العادية على المخالفة القطعية، وان كان كل طرف في حد نفسه مقدوراً عادة وداخلاً في محل الابتلاء. وحينئذٍ تسقط حرمة المخالفة القطعية لعدم القدرة عادة عليها، وبتبعها يسقط وجوب الموافقة القطعية، لانه متفرع على حرمة المخالفة القطعية المستلزم لتعارض الأصول في أطراف العلم، فاذا لم تحرم المخالفة القطعية لم تجب الموافقة القطعية.

وأفاد (قدس سره): ان هذا الضابط يختص بالعلم بالحرمة، ولا يتأتى في موارد العلم بالوجوب بين اطراف كثيرة، لامكان المخالفة القطعية في باب

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٦١ ـ الطبعة الأولى.

الواجبات مهما بلغت الاطراف من الكثرة، إذ المخالفة في باب الواجبات تحصل بترك جميع المحتمـلات وهـو سهـل المؤونة، بخلاف المخالفة القطعية في باب المحرمات، فانها لا تحصل إلا باتيان جميع المحتملات وهو ليس بالأمر اليسير مع كثرة الأطراف[١].

وقد أورد عليه وجوه:

الأول: ان هذا الضابط لا يختص بالشبهة غير المحصورة، اذ قد يتحقق مع قلة الاطـراف وكون الشبهة محصورة، كما لو علم بحرمة جلوسه في وقت الزوال إما في هذه الغرفة أو في تلك الغرفة، فانه لا يتمكن من المخالفة القطعية هٰهنا[٢].

وفيه: انه (قدس سره) قد تنبه الى ذلك، فذكر ان الشبهة غير المحصورة هي ما كانت الكثرة فيها سبباً لعدم التمكن من المخالفة القطعية بحيث ينشأ عدم التمكن من الكثرة، لا مطلق عدم التمكن من المخالفة القطعية.

وبالجملة: اعتبر في الشبهة غير المحصورة أمرين: كثرة الأطراف. وعدم التمكن من المخالفة القطعية. فلا وجه لهذا الايراد حينئذٍ[٣].

وهو مما اشار اليه في الكفاية حيث ذكر: ان موانع التنجيز في الشبهة غير المحصورة غير مختصة بها[٤]. لكنه لا يتوجه ممن جاء بعد المحقق النائيني لما عرفت من تقييده الضابط بالكثرة. فالتفت.

الثاني: انه تحديد بأمر مبهم، لاختلاف ذلك باختلاف المعلوم بالاجمال،

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي . فوائد الاصول ٤ / ١١٧ ـ ١١٩ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الأصول ٣٧٤/٢ ـ الطبعة الأولى.

(٣) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول٤ / ١١٧ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٤) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم . كفاية الاصول / ٣٥٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

فلم يحدّد في الضابط أمر كلي يكون جامعاً لهذه الموارد[١].

وهذا الايراد كسابقه في الوهن، لأن القدرة العادية كالقدرة العقلية أمر متميز في نفسه لاإبهام فيه، وانما يختلف تحققه باختلاف المتعلق، فيلحظ كل شيء بحسبه. وكما لا يتأتى هذا الكلام في اعتبار القدرة العقلية، فلا يقال إنه لا ضابط له لاختلافه باختلاف الحالات، وكذلك لا يتأتى في القدرة العادية.

وبعبارة اخرى: لاإبهام في مفهوم القدرة عادة أو عقلاً، إنما الاختلاف في مصاديقها. وهذا لا يضر في الضابط، ويلحظ في المصاديق كل شيء بحسبه وما يفرض له من ظرف خاص. فتدبر.

الثـالث: ان عدم التمكن من المخالفة القطعية لا يتصور مع ملاحظة تطاول المدة والارتكاب التدريجي، للتمكن من المخالفة تدريجياً.

وهذا مما اشار اليه المحقق العراقي أيضاً[٢].

وفيه: ان هذا إنما يتم في ما لو كانت الاطراف قارّة لاتزول بتطاول المدة، كما لو علم بحرمة دخوله في احدى دور النجف، فانه يتمكن من المخالفة تدريجياً وفي مدة عشرين سنة. ولا يتم فيما لو كانت الاطراف مما يتلف بطول المدة، كالمآكل، فاذا علم بحرمة لحم في أحد اسواق النجف، فهو لا يتمكن من المخالفة القطعية لا دفعة كما هو الفرض، ولا تدريجياً ولمدة سنة ـ مثلاً ـ لعدم بقاء اللحم وتلفه في هذه المدة. ومثله الجبن وغيره. وهكذا لو علم بنجاسة ثوب من بين ألف ثوب مثلاً، لأنه وان امكن ان يلبس الألف في ضمن سنين، لكنه لا يبقى على كيفيته في ضمن هذه المدة، بل يغسل قطعاً، فيطهر.

وبالجملة: أمثلة الشبهة غير المحصورة بهذا الضابط كثيرة. فتدبر. إذن

---

(١) الشاهرودي السيد علي. دراسات في الأصول العملية ٢٤٣/٣ ـ الطبعة الأولى.

(٢) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٣٢٩ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

فالضابط الذي افاده النائيني لا بأس به.

الـرابع: وهو يرجع الى ما رتّبه من عدم منجزية العلم الاجمالي، وعدم وجوب الموافقة القطعية، لا الى الاشكال في نفس الضابط.

وقد ذكره المحققان العراقي[١] والاصفهاني[٢] (قدس سرهما) وهو: ان غير المقدور هو العلم بالمخالفة وليس هو مخالفة التكليف المعلوم، إذ هي مقدورة بعد فرض التمكن من الاتيان بكل طرف في حد نفسه، والمحذور العقلي يترتب على المخالفة نفسها لا على العلم بها، لان ضم غير الحرام الى الحرام غير دخيل في ثبوت العقاب على مخالفة الحرمة.

وقد اضاف المحقق العراقي الى ذلك النقض بالشبهة المحصورة، إذا لم يتمكن من المخالفة القطعية، كما لو علم بان أحد الاناءين خمر ولم يتمكن من شربهما، فانه لا يلتزم بعدم وجوب الموافقة القطعية ههٰنا جزماً.

وانت خبير: بان هذا الايراد يبتني على القول بعلية العلم الاجمالي للتنجيز من حيث الموافقة القطعية الذي يبتني على حكم العقل بقبح مخالفة التكليف المعلوم بالاجمال بنفسه ولو لم يحصل العلم بها، كما في مورد المخالفة الاحتمالية.

وأما على القول بالاقتضاء، بحيث يكون القبيح هو المخالفة القطعية لا نفس المخالفة، ولذا لا تحرم المخالفة الاحتمالية، ويكون وجوب الموافقة القطعية لأجل تعارض الأصول، فلا يتأتى هذا الكلام. وقد تقدم ان المحقق النائيني لا يلتزم بالعلية التامة، وإنما يلتزم بالاقتضاء، فلا يتجه هذا الايراد عليه، بل يكون ايراداً مبنائياً.

وتحقيق الكـلام في حكم الشبهة غير المحصورة بالضابط الذي ذكره

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٣٣٤ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٥٦ ـ الطبعة الاولى.

المحقق النائيني هو: انه يقتضي عدم منجزية العلم الاجمالي بالمرة حتى على القول بالعلية التامة بالنسبة الى المخالفة القطعية والموافقة القطعية.

بيان ذلك: ان التكليف مقيد بالقدرة على متعلقه بحيث لا يكون فعلياً إلا في ظرف القدرة عليه، واذا فرض ان كثرة الاطراف بحدّ لا يتمكن المكلف على الجمع بينها وارتكاب جميعها ـ الذي عبّر عنه بالمخالفة القطعية ـ كانت القدرة على كل طرف من الاطراف مقيدة بترك سائر الأطراف وعدم ارتكابها، لان ارتكاب سائر الاطراف يلازم العجز عن هذا الطرف. وعليه فيكون التكليف بتركه مقيداً بحال ترك سائر الاطراف، لانه حال القدرة عليه. إذن فالتكليف لا يكون فعلياً بالنسبة الى كل طرف إلا على تقدير ترك الباقي، فالتكليف لا يكون فعلياً على كل تقدير ـ أي على ثبوته في كل طرف ـ إلا في ظرف ترك جميع الاطراف.

وفي مثل ذلك يستحيل ان يكون العلم بالتكليف موجباً للزوم الترك عقلاً، إذ العلم به يتفرع على تحقق الترك، فكيف يكون منجزاً بالنسبة الى لزومه؟!.

ومثل هذا البيان لا يجيء في مثال النقض بالعلم بحرمة أحد الضدين اللذين لهما ثالث كالعلم بحرمة الجلوس او القيام عند الزوال، باعتبار انه لا يتمكن من المخالفة القطعية أيضاً.

والسرّ في ذلك: ان عدم أحد الضدين لم يؤخذ في موضوع الآخر ـ كما حرر في محله ـ، إذ لا مقدمية لعدم احد الضدين لوجود الضد الآخر، بل هما متقارنان فلايكون التكليف بأحدهما مقيداً بعدم الآخر، فالعجز الناشئ من كثرة الاطراف غير العجز الناشيء من وجود أحد الضدين.

وبعبارة أخرى أدق: ان القدرة المعتبرة في صحة التكليف، والتي تكون نسبتها الى الحكم نسبة الموضوع الى الحكم هي القدرة على الفعل في الظرف

المتصل بآن الامتثال والعصيان، لا القدرة في حال الامتثال، ولذا لا يكون سلب القـدرة في ظرف الامتثـال اختياراً من نفي التكليف بنفي موضوعه، بل من عصيان التكليف وعدم امتثاله.

وعليه، ففعـل أحد الضدين في ظرف التكليف وان استلزم العجز عن الضد الآخر، لكنه عجز عنه في ظرف امتثاله وعصيانه، فيكون فعله عصياناً للتكليف بضده لو كان في الواقع متعلقاً به، كما يكون امتثالاً للتكليف المتعلق به لو كان متعلقاً به واقعاً. فظرف فعل احدهما هو ظرف الامتثال والعصيان. ولذا لو علم بانه كلّفه بالقيام فقط فجلس، فانه يكون عاصياً مع انه غير قادر على القيام عند الجلوس.

ومـع قطع النظر عن هذا الظرف، يكون المكلف قادراً على كل منهما، فيكون التكليف فعلياً على كل تقدير وليس مقيداً بعدم الضد الآخر.

ولا يقال بمثله في مورد كثرة الاطراف، لأن العجز لم ينشأ من وجود ما يمنع من تحقق المكلف به في ظرف الاطاعة أو العصيان، بل هو ناش من وجود ما يمنع منه في زمان سابق على ظرف اطاعته وعصيانه، وذلك لان امتناع الجمع من جهة كثرة الاطراف ليس إلا، وهي تقتضي تدريجية حصول الافعال، فلا يكون ظرف حصول احدهما هو ظرف حصول الآخر كي يكون من باب سلب القـدرة في ظرف الامتثال، وليس كالضدين اللذين يمتنع اجتماعهما لانفسهما بلحاظ زمان واحد هو ظرف امتثال كل منهما.

وعليه، فيصح أخذ ترك سائر الاطراف في موضوع النهي عن كل طرف، لانه اذا جاء بسائر الاطراف يكون عاجزاً عن الاتيان بهذا الطرف في الظرف المتصل بآن الامتثال، فلا يصح التكليف.

وهذا هو توضيح ما ذكرناه من ان العجز الناشئ عن كثرة الاطراف غير العجز الناشئ عن تضاد الطرفين، فتدبره فانه دقيق.

نعم مثال الضدين، يصلح ايراداً على القول بالاقتضاء وتفرع وجوب الموافقة القطعية على حرمة المخالفة القطعية، فليضم الى سائر الايرادت على ذلك القول.

ثم إن الوجه الذي ذكرناه في عدم منجزية العلم الاجمالي لا يختص بالتحريميات، بل يشمل الواجبات أيضاً، فان الأمر فيها أوضح، لان العلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير يتوقف على ترك الكل، لان القدرة على كل طرف المصححة للتكليف تحصل بترك سائر الأطراف.

ومع ذلك، كيف يكون العلم الاجمالي موجباً للزوم الاتيان بالكل؟!. فنقطة الفرق بين المسلك الذي سلكناه ومسلك المحقق النائيني، هو: ان المحقق النائيني جعل الضابط هو عدم التمكن من المخالفة القطعية ـ بهذا العنوان ـ، فلذلك اختص ضابطه بالمحرمات كما بيّناه. وأما نحن، فقد جعلنا الضابط هو عدم التمكن من ارتكاب جميع الاطراف، ولو لم يتعنون بعنوان المخالفة القطعية، فلم يختص بالمحرمات، بل شمل الواجبات أيضاً. فالتفت.

ثم إنه على ما بيّناه من ملاك عدم تنجيز العلم الاجمالي، لا مجال للبحث عن حرمة المخالفة القطعية عند عدم وجوب الموافقة القطعية، اذ عرفت عدم منجزية العلم لعدم كونه علماً بتكليف فعلي على كل تقدير.

مع ان المفروض عدم التمكن من المخالفة القطعية.

وأما على مسلك الشيخ في ضابط غير المحصورة، فغاية ما يقتضيه كلامه، هو نفي وجوب الموافقة القطعية لضعف احتمال التكليف في كل طرف.

وهذا لا يقتضي جواز المخالفة القطعية، لانها تتصادم مع العلم نفسه، والمفروض عدم اعتناء العقلاء بالاحتمال لا بنفس العلم.

وأما على مسلك المحقق النائيني (قدس سره)، فالأمر واضح في الشبهة التحريمية. وأما في الشبهة الوجوبية، فتحرم المخالفة القطعية للتمكن منها. واما

الموافقة القطعية، فهي غير ممكنة. فيكون المورد من موارد الاضطرار الى أحد الاطراف لا بعينه، وقد تقدم الكلام فيه مفصلاً. فراجع.

تذنيب: في شبهة الكثير في الكثير.

اذا كانت اطراف العلم الاجمالي كثيرة، ولكن كانت نسبة المعلوم بالاجمال الى مجموع الاطراف نسبة الواحد الى الثلاثة ـ مثلاً ـ، كما اذا علم بحرمة خمسمائة اناء في ضمن الف وخمسمائة، فهل يجري عليها حكم الشبهة غير المحصورة، أو حكم الشبهة المحصورة؟.

التحقيق: انه إن اخترنا في تحديد الضابط للشبهة غير المحصورة ما أفاده الشيخ (رحمه الله) فلا يجري فيما نحن فيه، لقوة احتمال التكليف في كل طرف من الاطراف، فيكون حكمها حكم الشبهة المحصورة.

وإن اخترنا ما ذهب اليه المحقق النائيني، كان مقتضاه الحاق المورد بالشبهة غير المحصورة، لعدم التمكن من المخالفة القطعية عادة، لانها في مثل المثال المزبور تتوقف على ارتكاب الف اناء وإناء وهو غير مقدور عادة.

وهكذا الحال بناء على ما حققناه في حكم الشبهة غير المحصورة، لعدم القدرة على كل طرف إلا بترك سائر الأطراف.

اللهم إلا أن يقال: إنه ـ في مثل هذه الموارد ـ عندما تحصل أي مجموعة كبيرة ـ كمائة إناء في المثال المتقدم ـ يحصل الاطمئنان بوجود الحرام فيها، ولا يحتمل عادة ان جميع الحرام في الاطراف الأخرى، فيلزمه الاجتناب عن المائة. فهناك علوم إجمالية متعددة صغيرة بضم بعضها الى بعض تحصل شبهة الكثير في الكثير. فتدبر.

التنبيه الرابع: في حكم ملاقي أحد اطراف العلم الاجمالي بالنجاسة.

والمهم في البحث في هذا التنبيه هو جهتان: إحداهما فقهية. والثانية أصولية.

أمـــا الجهـــة الأولى الفقهية؛ فهي البحث عن كيفية تنجس ملاقي النجس، وانّه ينحو يكفي في تنجيزه العلم الاجمالي الذي يدور طرفه بين الملاقى ـ بالفتح ـ وطرفه الآخر، أو أنه بنحو لا يتنجز إلا بمنجز آخر غير العلم الاجمالي المتعلق بالمردد بين الملاقى والطرف الآخر؟.

وأما الجهة الأصولية، فهي البحث ـ على التقدير الثاني من الجهة الفقهية ـ عن ان الملاقي هل هو طرف لعلم إجمالي منجز آخر، فيجب الاجتناب عنه كما يجب الاجتناب عن الملاقى أو ليس كذلك فلا يجب الاجتناب عنه كسائر ماشك في طهارته ونجاسته بالشبهة البدوية؟.

أما الجهة الأولى: فتحقيق الكلام فيها: أنه لا إشكال في نجاسة ملاقي النجس. إنما الكلام في كيفية تنجسه فيه. وهي ثبوتاً تحتمل وجوهاً أربعة:

الأول: أن يكون من جهة سراية النجاسة الى الملاقي حقيقة وواقعاً، وانبساطها بنحو تشمله، فلا يكون الحكم باجتناب الملاقي حكماً جديداً، بل هو عين الحكم الأول، وإنما اتسعت دائرة متعلقه، ونظيره في التكوينيات انحلال الجوهر النجس بالماء، فيتلّون جميع الماء بلون الجوهر بالسراية الحقيقية، ويكون الحكم باجتناب الجوهر مستلزماً لاجتناب جميع الماء لاتساع دائرة الجوهر، بعد أن كانت ضيقة عند انكماشه وجموده.

الثاني: ان يكون من جهة ان الاجتناب عن ملاقي النجس من شئون وتبعات الاجتناب عن النجس، بحيث لا يتحقق الاجتناب عن النجس إذا لم يجتنب عن ملاقيه، كاكرام خادم العالم أو ابنه الذي يعد اكراماً للعالم نفسه عرفاً.

الثالث: ان يكون لزوم الاجتناب عن الملاقي حكماً تعبدياً مستقلاً، لكن فعليته بفعلية لزوم الاجتناب عن الملاقى ـ بالفتح ـ، ولا تتوقف على تحقق الملاقاة.

الرابع: ان يكون حكماً مستقلاً ولا يصير فعلياً إلا بفعلية موضوعه وهو

الملاقاة.

ولا يخفى عليك ان العلم الاجمالي بنجاسة أحد الاناءين يقتضي بنفسه لزوم الاجتناب عن ملاقي أحدهما على الوجوه الثلاثة الأولى دون الرابع. وذلك..

أما على الأول، فلأن الملاقي يكون أحد طرفي الشبهة، لسراية النجاسة حقيقة اليه ـ على تقدير نجاسة ملاقاه ـ، فهو نظير ما لو قسم أحد الاناءين قسمين، فالاجتناب عن النجس المعلوم أولاً لا يتحقق جزماً إلا بالاجتناب عن الملاقي أيضاً.

وأما على الثاني، فلأن امتثال التكليف المحتمل في الملاقى ـ بالفتح ـ المفروض لزومه لتنجزه بالعلم، لا يتحقق إلا بالاجتناب عن ملاقيه، لانه من شئون وتبعات الاجتناب عن نفس الملاقى ـ بالفتح ـ.

وأما على الثالث، فلأن العلم بالحكم الفعلي الثابت في الملاقىٰ يصاحبه العلم بالحكم الفعلي الثابت فعلاً في الملاقي لأن المفروض فعليته من الآن وقبل تحقق الملاقاة.

وأما على الرابع، فلا يتأتى ما ذكر، لأن فعلية الحكم لا تتحقق إلا بتحقق الملاقاة، فلا يكون طرفاً للعلم من الأول، وقبل الملاقاة.

فيقع الكلام على هذا الوجه في الجهة الأصولية، وهي ان الملاقي طرف لعـلم إجمالي جديد منجز أو ليس بطرف؟. هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الاثبات..

فالوجه الأول لا يمكن الالتزام به، لانه..

إن أريد من السراية الحقيقية سراية النجاسة الى الملاقى. ففيه: انه يبتنى على اساس واهٍ ، وهو كون النجاسة من الأمور الحقيقية الواقعية التي كشف عنها الشارع، وهو غير صحيح، فان النجاسة من الاحكام الاعتبارية الوضعية،

ولا معنى للسراية اذا لم تكن من الأمور الحقيقية.

وان أريد سراية ذات النجس لا نفس النجاسة. فيدفعه: انه خلاف الوجدان والعيان غالباً.

كما ان الوجه الثالث لا يمكن البناء عليه، لمنافاته لظهور الأدلة في دوران الحكم مدار موضوعه، وهو الملاقاة، فلا يصير فعلياً قبل حصول الملاقاة.

وأما الوجه الثاني، فيمكن تقريبه بوجهين:

الأول:ان المستفاد من ملاحظة اعتبار الرطوبة في الانفعال، واعتبار العصر في التطهير، وعدم كفاية مجرد النضح، مع عدم النص عليه بالخصوص، وعدم الانفعال فيما كان الماء متدافعاً من العالي الى السافل النجس الا موضع الملاقاة، وانفعال المائع بمجموعه دون الجامد، فانه ينفعل فيه خصوص موضع الملاقاة ـ المستفاد من مجموع ذلك ـ، وتعليل البعض الحكم في تلك الموارد بالسراية العرفية وعدمها، مع عدم التزامهم بالسراية الحقيقية جزماً، كون المحكم في احكام النجاسة من كيفية التطهير والانفعال هو نظر العرف، وهو يستلزم كون الملحوظ في الاجتناب عن النجس هو نظر العرف أيضاً.

ولا يخفى ان العرف يرى ان الاجتناب عن ملاقي القذر من شئون الاجتناب عن نفس القذر ولو تعددت الوسائط، بحيث يرى ان من ارتكب ملاقي القذر لم يجتنب عن نفس القذر، لا انه لم يجتنب عن خصوص ملاقيه، فاذا لاقت اليد العذرة الرطبة، يجتنب عن الأكل بها ويعدّ ذلك اجتناباً عن العذرة، فلو أكل بها قيل انه لم يستقذر العذرة.

وبالجملة: هذا الأمر عرفاً ثابت في باب القذارات الصورية، فايكال الأمر في النجاسات الشرعية الى النظر العرفي يستلزم ثبوت نظره في القذارات الصورية فيها، ويترتب على ذلك ان الاجتناب عن الملاقي من شئون نجاسة الشيء.

وهـذا المعنى ثابت عرفـاً في خصـوص المـلاقاة، فلا يتأتى في مطلق الملابسات كالنظر الى القذارة.

فلا يتـوهم: ان فرض كون الاجتناب عن ملاقي النجس من شئون الاجتناب عن النجس، يقتضي فرض كون الاجتناب عمن نظر الى النجس ـ او نحوه من انحاء الملابسات ـ من شئون الاجتناب عن النجس أيضاً.

الثاني: ان العناوين المتعددة إذا اشتركت عرفاً في أثر جامع، لكن كانت تختلف باختلاف نحو خصوصيات ذلك الأثر، بمعنى ان نحو الأثر المترتب على أحدها كان يختلف عن نحو الأثر المترتب على الآخر.

مثلاً: العرف يجتنب عن الأسد والسم والقذر، لكن اجتنابه عن الأسد يرجع الى عدم التقرب منه أو عدم إثارته. واجتنابه عن السم يرجع الى عدم استعماله في الأكل أو الشرب. واجتنابه عن القذر يرجع الى عدم استعماله وعدم استعمال مايلاقيه في باب الأكل والشرب ـ كما بيّناه ـ. فاذا نزّل الشارع شيئاً منزلة أحد هذه الأمور وأمر باجتنابه فانه ظاهر في كون مراده النحو المتداول عرفاً للاجتناب عن المنزّل عليه. فلو قال: هذا أسد فاجتنبه، فانه ظاهر في الأمر باجتنابه بالنحو الذي يجتنب الأسد، لا بالنحو الذي يجتنب السم أو القذر.

وعليه، فاذا قال: هذا نجس فاجتنبه، كان ظاهراً في أمره باجتنابه بالنحو الذي يجتنب العرف للقذارات الحقيقية الصورية لأنه نزّله منزلته. وقد عرفت ان اجتناب العرف القذارات الصورية يعم الاجتناب عن ملاقيها، بنحو يكون الاجتناب عن الملاقي من شؤون الاجتناب عن القذر. فلاحظ.

وقد أورد على هذا الالتزام ـ أعني: الالتزام بأن الاجتناب عن الملاقي من شئون الاجتناب عن الملاقى ـ بالفتح ـ بايرادات:

الأول: ما ذكره المحقق الأصفهاني (قدس سره) في حاشيته على الكفاية، من: انه لا شبهة في وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس المعلوم مع فقد الملاقى

نفسه، وعدم ثبوت وجوب الاجتناب بالنسبة إليه، وهذا يكشف عن عدم كونه من شئونه وتبعاته، وإلا لكان تابعاً له حدوثاً وبقاء.

وناقشه (قدس سره) بان الملاقي له حيثيتان، إحديهما كونه بنفسه نجساً. والثانية كونه من شئون عين النجس. وله بكلتا الحيثيتين حكم، فاذا انتفى كونه من شئون النجس، كان ما يجب الاجتناب عنه بالحيثية الأولى، كما لو كان ابن العالم او خادمه عالماً أيضاً[1].

أقول: في الاشكال والجواب عنه مناقشة.

أما الجواب عنه، فلأنه إذا ثبت ان الاجتناب عن النجس من شئونه وتوابعه الاجتناب عن ملاقيه، كان الأمر المتعلق بالاجتناب عن الملاقي بعنوانه الخاص محمولاً عرفاً على الارشاد الى جهة التبعية وإن كان ظاهراً في حد نفسه في الاستقلال.

فهو نظير ما لو قال: «اكرم خادم العالم» مع الالتزام بان اكرام خادم العالم مما يستتبعه وجوب اكرام العالم، فانه لا يحمل على أن خادم العالم موضوع مستقل لوجوب الاكرام، بل يحمل على الارشاد الى جهة التبعية، كما لا يخفى.

إذن، فليس للملاقي حكمان، بل حكم واحد بعنوان التبعية.

وأما نفس الاشكال، فلأن الاجتناب عن الملاقي اذا كان من شئون الاجتناب عن الملاقى، بحيث يكون الاجتناب عن الملاقي اجتناباً عن الملاقى، فلا يكون انعدام الملاقى مخلاً بوجوب الاجتناب عن الملاقي، للتمكن على اجتناب الملاقىٰ والحال هذه ببعض مراتبه، وهو بالاجتناب عن ملاقيه، فيجب الاجتناب عن الملاقي من باب انه اجتناب عن الملاقى، نظير ما اذا غاب العالم الذي يجب اكرام خادمه لوجوب اكرامه، فانه لا يرتفع وجوب إكرام العالم،

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٥٨ ـ الطبعة الاولى.

للتمكن منه ببعض مراتبه باكرام خادمه.

وبالجملة: بناء على هذا الالتزام يكون وجوب الاجتناب عن الملاقى ثابتاً بعد فقدانه ووجود ملاقيه، فلاحظ والتفت.

الثاني: ما أورده المحقق الأصفهاني في حاشيته على الكفاية أيضاً: من أنّه اذا اجتنب المكلف عن النجس ولم يجتنب عن ملاقيه، فقد اجتنب حقيقة عن فرد من النجس ولم يجتنب عن فرد آخر منه، لا أنه لم يجتنب أصلاً، ولو كان الاجتناب عن ملاقي النجس من شئون الاجتناب عنه لم يتحقق الاجتناب عنه بعدم الاجتناب عن ملاقيه[1].

وفيه: ان الاجتناب عن الشيء القذر ـ بناء على هذا الالتزام ـ له مرتبتان: إحداهما المرتبة القصوى، وهي الاجتناب عنه مع الاجتناب عن كل مالاقاه ولو بوسائط. والأخرى المرتبة الدنيا، وهي الاجتناب عنه خاصة دون الاجتناب عن ملاقيه. فاذا اجتنب عنه خاصة يصدق انه اجتنب النجس ولكن ببعض مراتبه، كما يصدق انه لم يجتنبه ببعض مراتبه الأخرى. ولا يصدق انه لم يجتنب أصلاً، لأنه أجتنب النجس ببعض مراتبه. وذلك نظير ما لو اكرم العالم ولم يكرم ابنه أو خادمه، فانه يصدق انه اكرم العالم بمرتبة ما ولم يكرمه بالمرتبة القصوى. فتدبر.

الثالث: ما جاء في كلمات المحقق العراقي (قدس سره) من ان ظاهر الأدلة ثبوت الحكم عند تحقق الملاقاة وفعلية الحكم بفعلية موضوعه غير قابلة للانكار، فيكون مقتضى الأدلة ان الحكم بوجوب الاجتناب لا يصير قطعياً إلا عند تحقق الملاقاة، وهو انما يتلاءم مع الوجه الرابع دون هذا الوجه[2].

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٥٨ ـ الطبعة الاولى.

(٢) العراقي المحقّق الشيخ ضياء الدين. مقالات الأصول ٩٥/٢ ـ الطبعة الأولى.

ويندفع هذا الوجه: بان الملاقاة ليست دخيلة في أصل ثبوت الحكم بوجوب الاجتناب، وإنما هي دخيلة في حدوث مرتبة من مراتب الاجتناب المتعلق للحكم، فيثبت لها الحكم السابق الثابت في حد نفسه بنحو العموم والاستغراق لجميع المراتب، بمعنى: ان وجوب الاجتناب ثابت لكل مرتبة من مراتب اجتناب النجس مطلقاً، فاذا حدثت مرتبة لم تكن موجودة سابقاً تعلق بها الحكم الثابت، لا أنه يثبت لها حكم جديد مستقل.

وعليه، فان وجوب الاجتناب وإن لم يتعلق بالملاقي قبل تحقق الملاقاة، لكن تحقق الملاقاة ليس دخيلاً في موضوع الحكم بوجوب الاجتناب، وانما هو دخيل في تحقق مرتبة من مراتب متعلق الحكم الثابت، فيتعلق بها الحكم، نظير ما اذا استخدم العالم خادماً جديداً، فانه يثبت وجوب اكرامه بنفس وجوب اكرام العالم الفعلي الثابت من السابق، فحدوث مرتبة من مراتب المتعلق انما توجب سعة دائرة الحكم وازدياد انبساطه،ولا توجب ثبوت حكم جديد.

واما ظهور الدليل الدال على الحكم في كونه حكماً مستقلاً جديداً، فهو ليس بازيد من ظهور كل أمر في التأسيس الذي يرفع اليد عنه ويحمل على الارشاد الى غيره ببعض القرائن. وما نحن فيه من هذا الباب. فانه اذا ثبت كون الاجتناب عن الملاقي من شئون الاجتناب عن النجس، كان الأمر بالاجتناب عنه ـ اي عن الملاقي ـ محمولاً عرفاً على الارشاد، وان كان في حد نفسه ظاهراً في التاسيس . فلاحظ.

ثم أنه قد يشكل الالتزام بهذا المعنى: بان لازمه لزوم الاجتناب عن مشكوك الملاقاة لقاعدة الاشتغال بحكم النجس نفسه.

ويندفع: بان مقتضى أصالة عدم الملاقاة هو نفي تحقق الملاقاة، فلا مجال لقاعدة الاشتغال حينئذٍ. فالتفت.

والذي يتحصل: ان جميع هذه الايرادات لا تصلح لردّ هذا الالتزامْ الذي

قربّناه إثباتاً بالوجهين المزبورين.

لكن التحقيق: هو ان الالتزام بالوجه الثاني بالتقريبين المتقدمين يبتني على شيء واحد مفقود خارجاً، فانه يبتني على وجود دليل يدل على لزوم الاجتناب عن النجاسة بهذا العنوان ـ اعني: بعنوان اجتنب وما شاكله ـ. وهو مفقود، إذ الذي ورد في النصوص هو الأمر بالغسل او النهي عن الشرب، ولم يرد فيها أمر بالاجتناب أصلاً[١]. والأمر بالغسل لا ظهور له في غسل الملاقي عرفاً.

وأما الكتاب الكريم فالذي يتخيل دلالته على الأمر بالاجتناب منه آيتان:

إحداهما: آية الخمر والميسر، للتعبير فيها بقوله: ﴿**فاجتنبوه**﴾[٢].

ولكن الأمر بالاجتناب هٰهنا ليس من جهة النجاسة قطعاً، لكون موضوعه أموراً أربعة وكلها ليس بنجس عدا الخمر، فلا يمكن ان يكون الملحوظ هو جهة النجاسة، بل لا بد أن تكون جهة أخرى جامعة، وقد عرفت ان مجرد الأمر بالاجتناب عن الشيء لا ظهور له في الاجتناب عن ملاقيه، ولذا لم يحتمل ذلك في باب الغصب ونحوه، وإنما قلنا ان الأمر بالاجتناب بعنوان النجاسة والقذارة ظاهر في ذلك لا غير.

والأخرى: قوله تعالى: ﴿**والرجز فاهجر**﴾[٣]. ودلالتها تبتني على ارادة النجس من الرجز، وهي محل نظر، لان الرُجز في تفسير اللغويين بمعنى الرِجز ـ بالكسر ـ، وهو العذاب، فيكون المراد الأمر بالاجتناب عن العذاب، وهو كناية عن الأمر باجتناب سببه كالأمر بالمسارعة الى المغفرة، ويراد بها سبب

---

(١) وسائل الشيعة ٢ / ابواب النجاسات . كـ :ح ٢ ب ٨ قال ابو عبد الله عليه السلام: اغسل ثوبك من ابوال ما لا ياكل لحمه. وح ٢ باب ٨٢: عن ابي عبد الله عليه السلام (في حديث) قال كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه الا ان ترعا في منقاره دماً فان رايت في منقاره دما فلا تتوضأ منه ولا تشرب. وغيرهما.

(٢) سورة المائدة ،الآية: ٩٠.

(٣) سورة المدّثر ،الآية: ٥.

المغفرة.

ولو تنزل عن ذلك، فالذي قيل في تفسيره ايضاً: انه بمعنى الرجس، ولا ظهور له في ارادة النجس منه، بل يمكن ان يراد منه ما يساوق الرجس في الآية الأولى المحمـول على غير النجس، فيكون الأمر امراً بهجر الأثم ونحوه مما يرجع الى القذارات المعنوية لا الصورية، وهو لا يدل على لزوم هجر الملاقي.

وجملة القول: ان الوجه الثاني لا دليل عليه في مقام الاثبات.

وظاهر الأدلة بدواً هو الوجه الرابع. فتدبر.

يبقى الكلام في جهتين:

الجهة الأولى: فيما أفاده الشيخ في المقام، قال (قدس سره): «... وهل يحكم بتنجس ملاقيه؟ وجهان، بل قولان مبنيان على ان تنجس الملاقي انما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس بناء على ان الاجتناب عن النجس يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط، ولذا استدل السيد ابو المكارم في الغنية على تنجس المـاء القليل بمـلاقـاة النجـاسة بما دل على وجوب هجر النجاسات في قوله تعالى: ﴿والرجز فاهجر﴾... فاذا حكم الشارع بوجوب هجر كل واحد من المشتبهين، فقد حكم بوجوب هجر كل ما لاقاه، وهذا معنى ما استدل به العلامة (قدس سره) في المنتهى على ذلك بان الشارع أعطاهما حكم النجس، وإلا فلم يقل أحد ان كلاً من المشتبهين بحكم النجس في جميع آثاره. أو ان الاجتناب عن النجس لا يراد به إلا الاجتناب عن العين، وتنجس الملاقي للنجس حكم وضعي سببي يترتب على العنوان الواقعي من النجاسات... ثم قال: والاقوى هو الثاني. أما أولاً، فلما ذكر، وحاصله منع ما في الغنية من دلالة وجوب هجر النجس على وجوب الاجتناب عن ملاقي الرجز اذا لم يكن عليه أثـر من ذلك الرجز، فتنجيسه حينئذٍ ليس إلا لمجرد تعبد خاص، فاذا حكم الشارع بوجوب هجر المشتبه في الشبهة المحصورة، فلا يدل على وجوب هجر

ما يلاقيه» انتهى موضع الحاجة في كلامه[١].

وقد حمل الاعلام كلامه على الترديد بين كون لزوم الاجتناب عن الملاقي من شئون لزوم الاجتناب عن ما لاقاه، وبين كونه حكماً مستقلاً له دليله الخاص، وانه اختار الثاني.

وهذا ما كنا نجري عليه سابقاً في توضيح كلامه.

لكن الذي يبدو لنا فعلاً ان مراده ليس ذلك..

فليس مراده بناء لزوم الاجتناب عن ملاقي أحد المشتبهين بالنجس على كون لزوم الاجتناب عن الملاقي من شئون لزوم الاجتناب عن الملاقىٰ ـ بالفتح ـ.

وإلا لما صح التفريع عليه بقوله: «فاذا حكم الشارع...»، إذ لا حاجة الى بيان ذلك، بل مجرد العلم بالحكم الواقعي بين المشتبهين يكفي في لزوم هجر الملاقي على المبنى المزبور كما عرفت، ولو لم يكن هناك حكم شرعي بلزوم هجر كل من المشتبهين، كما أنه ـ على هذا المبنى ـ لا معنى لقوله: «وهذا معنى ما استدل به العلامه (قدس سره)...»، بل الذي يظهر بملاحظة مجموع كلامه صدراً وذيلاً: أنه ليس إلا في مقام بيان الملازمة ثبوتاً واثباتاً بين لزوم الاجتناب عن الشيء ولزوم الاجتناب عن ملاقيه، بحيث يكون الدليل الدال على لزوم الاجتناب عن الشيء دالاً بنفسه على لزوم الاجتناب عن ملاقيه بلا حاجة الى دليل آخر.

وحينئذٍ، فاذا دل الدليل على لزوم هجر كل واحد من المشتبهين، فهو يدل بنفسه على هجر ملاقيه، وهو معنى كون الشارع أعطاهما حكم النجس، ولا نظر له (قدس سره) الى بيان كيفية انفعال الملاقي ووجهه.

والاشكال على هذا البيان واضح لوجهين ـ غير ما أورده الشيخ الظاهر

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى فرائد الاصول / ٢٥٣ ـ الطبعة الأولى.

في انكار الملازمة ـ:

الأول: ان لزوم هجر كل واحد من المشتبهين ليس حكماً شرعياً نفسياً، بل هو حكم عقلي يرجع الى الحكم بتنجيز الحكم الواقعي المردد بين الطرفين في أي طرف كان، والأمر الشرعي على تقدير ثبوته ههٰنا أمر ارشادي لا استقلالي تأسيسي.

الثاني: ان الذي يدعى في المقام هو الملازمة بين لزوم هجر النجس ولزوم هجر ملاقيه، لا الملازمة بين وجوب هجر كل شيء ولزوم هجر ملاقيه، إذ لم يتوهم متوهم ثبوت الملازمة بين لزوم الاجتناب عن الغصب ولزوم الاجتناب عن ملاقيه. إذن فلزوم هجر كل من المشتبهين بما هو مشتبه وبعنوان الاحتياط لا يلازم لزوم هجر ملاقيه، فتدبر والتفت.

الجهة الثانية: في ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) قبل الدخول في مسألة الملاقاة.

ومحصل ما أفاده: ان مقتضى العلم الاجمالي هو ترتيب كل أثر يكون المعلوم بالاجمال بالنسبة اليه تمام الموضوع.

أما إذا لم يكن المعلوم بالاجمال تمام الموضوع للأثر، بل كان جزءه لم يترتب ذلك الأثر على ارتكاب أحد المشتبهين، لعدم العلم بتحقق موضوعه التام، وذلك نظير جواز إقامة الحد على شارب الخمر، فان موضوعه هو شرب الخمر مع علم الحاكم به، ومع شرب أحد الاناءين المشتبهين بالخمر لا يعلم تحقق شرب الخمر منه، فلا يجوز إقامة الحد عليه، لأن الحدود تدرأ بالشبهات، أو لأصالة عدم شربه الخمر ـ بل لعدم جواز الاضرار بالغير بعد عدم العلم بشمول عموم إقامة الحد عليه ـ.

ثم إنه ذكر لما كان الأثر مترتباً على نفس المعلوم بالاجمال الواقعي مثالين. وحكم فيهما بترتب الأثر بمجرد تحقق العلم على كل من المشتبهين.

الأول: العلم الاجمالي بخمرية أحد المائعين بالنسبة الى عدم جواز بيع كل منهما. فانه ذكر: انه كما لا يجوز شرب كل من الاناءين لا يجوز بيعه أيضاً، للعلم بعدم السلطنة على بيع أحد الاناءين فلا تجري أصالة الصحة في بيع أحدهما لمعارضتها بأصالة الصحة في بيع الآخر فيتساقطان، ومع تساقطهما يحكم بفساد البيع في كل منهما لعدم الدليل على الصحة حينئذٍ.

ثم أورد على نفسه: بان الحكم بالفساد بالنسبة الى بيع الخمر يتقوم بأمرين: وقوع البيع خارجاً. وخمرية البيع. فمجرد الخمر ليس تمام الموضوع للحكم بفساد البيع، بل له جزء آخر، وهو وقوع البيع خارجاً لأن الصحة والفساد من اوصاف البيع اللاحقة له بعد فرض صدوره في الخارج.

إذن، فمع وقوع البيع على أحد الانائين يحكم بصحته بمقتضى أصالة الصحة، ولا تعارضها أصالة الصحة في الطرف الآخر لعدم وقوع البيع عليه فلا موضوع لها.

وأجاب عن ذلك: بان الخمر المعلوم تمام الموضوع لعدم السلطنة على بيعه، وهو ملازم للفساد، بل هو عينه، لانه ليس المجعول شرعاً سوى حكم واحد يعبر عنه بعدم السلطنة قبل صدور البيع وبالفساد بعد صدوره، كما ان السلطنة على البيع وصحته كذلك شيء واحد.

وعليه، فأصالة الصحة تجري في كل طرف قبل صدور البيع وتسقط بالمعارضة، كما عرفت.

الثاني: العلم الاجمالي بغصبية أحد الدارين أو الشجرتين. فانه كما يكون مقتضى العلم الاجمالي هو لزوم الاجتناب عن كل من الدارين أو الشجرتين، كذلك مقتضاه الاجتناب عن ثمرات ومنافع كل من العينين، لان لزوم الاجتناب عن إحدى العينين واقعاً يقتضي بنفسه لزوم الاجتناب عن الثمرات والمنافع لها سواء المتصلة منها أم المنفصلة، والموجودة حال العلم أم المتجددة، وسواءأكانت

كلتا العينين من ذوات المنافع والثمار أم كانت إحداهما كذلك... الى غير ذلك من الصور، فان مقتضى العلم الاجمالي لزوم التجنب عن المنافع مطلقاً، لأن النهي عن المغصوب يقتضي النهي عنه وعن توابعه ومنافعه الموجودة فعلاً والمتجددة. فالتجنب عن المنفعة المتجددة يكفي فيه النهي السابق الفعلي المتعلق بنفس العين ويصير بالنسبة الى الثمرة المتجددة فعلياً عند تجددها.

ثم أورد على نفسه: بالفرق بين منافع الدار وثمرة الشجرة ونحوها مما لها وجود مستقل منحاز، فإن تبعية الثمرة للشجرة انما تكون في الوجود، وهي لا تستلزم التبعية في الحكم، بل لا يعقل ذلك بعد ان كانت الثمرة ذات وجود مستقل، ويدخل تحت اليد بنفسه في قبال الشجرة، فلا بد ان يكون كل من الأصل والفرع له حكم مستقل يتحقق عند وجوده. وعليه فلا يعقل ان يتقدم حكم الثمرة على وجودها، لان الحكم تابع لوجود موضوعه، فقبل تحقق الثمرة لا حكم إلا بلزوم الاجتناب عن نفس الشجرة المغصوبة، ثم بعد حصول الثمرة يثبت حكم آخر بحرمة التصرف موضوعه الثمرة. ولكن هذا اذا علم تفصيلاً بحرمة الشجرة. أما مع العلم الاجمالي، فحيث لا يعلم ان هذه الثمرة ثمرة لشجرة مغصوبة لا علم بثبوت الحكم فيها، فيجري فيها الأصل بلا مزاحم، إلا اذا كانت طرفاً لعلم اجمالي آخر كما يأتي تحقيقه.

نعم، مثل منافع الدار مما لا وجود له مستقل منحاز عن الدار يكون تابعاً في الحكم للدار، فيتنجز فيه الحكم بتنجز الحكم الثابت للدار نفسها.

وأجاب (قدس سره) عن هذا الايراد: بان المقصود من تبعية حكم الثمرة للشجرة ليس هو فعلية وجوب الاجتناب عنها قبل وجودها، فانه من فعلية الحكم قبل وجود موضوعه وهو محال، حتى في مثل منافع الدار، إذ يستحيل فعلية وجوب الاجتناب عن منافع الدار للسنة المقبلة، بل المقصود بالتبعية هو ان النهي عن التصرف في الشجرة المغصوبة يقتضي بنفسه وجوب الاجتناب عن ثمرتها

عند حصولها بلا حاجة الى تعبد آخر، لان حرمة التصرف في المنافع ـ سواءأكانت مستقلة في الوجود كالثمرة أو غير مستقلة كمنفعة الدار ـ من شئون حرمة التصرف في ذي المنفعة، فلا يتحقق امتثال المعلوم بالاجمال إلا بالاجتناب عن الثمرة عند تجددها. فتدبر.

ثم إنه (قدس سره) التزم بان الحال في الحكم الوضعي هو الحال في الحكم التكليفي، فان دخول الأصل تحت اليد يستلزم ضمان المنفعة المتجددة بنفسه، كما يستلزم حرمة التصرف في الأصل حرمة التصرف في المنفعة هذا ما أفاده المحقق النائيني (رحمه الله) في كلا الموردين[1]. وفي كلاهما كلام..

أما مثال بيع أحد المشتبهين بالخمر ونحوه مما لا يصح بيعه شرعاً، فالأمر كما ذكره (قدس سره) من الحكم بفساد البيع وعدم ترتيب أثره بالنسبة الى كل واحد من المشتبهين.

والسر فيه: انه لا يصح التمسك بعمومات الصحة والنفوذ بالنسبة الى بيع أحد المشتبهين لتخصيصها بغير بيع الخمر مثلاً، والمفروض ان البيع الواقع يشك في أنه بيع خمر أو لا، فيكون التمسك بالعمومات الدالة على الصحة من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية. وهو غير جائز، واذا لم يتمسك بالعموم فالمرجع هو الأصل العملي، وهو يقتضي الفساد في باب المعاملات، لأصالة عدم ترتب الأثر كما يقرّر ذلك في محله.

وأما ما أفاده (قدس سره) من جريان أصالة الصحة في حد نفسه وسقوطها بالمعارضة، فلا نعلم وجهه، لأن الأصل العملي في باب المعاملات هو الفساد لا الصحة.

نعم، تجري أصالة الصحة في العقد الصادر من الغير المشكوك واجديته

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الأصول ٤ / ٦٨ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

لبعض شرائط الصحة، وهو غير ما نحن فيه كما لا يخفى.

وأما ما ذكره من جعل السلطنة، وانها ملازمة لجعل الصحة أو عينها وان عدم السلطنة ملازم للفساد أو عينه ففيه: ما ذكره الشيخ (رحمه الله) في نفي امكان جعل السببية، بان الجاعل ان اقتصر على جعل السببية بلا جعل المسبب عند حصول السبب، فلا أثر لجعل السببية، لعدم تحقق المسبب بدون الجعل، وان جعل المسبب عند حصول السبب كان جعل السببية لغواً مستغنىً عنه[1] فانه يرد مثله في جعل السلطنة، فان الجاعل ان اقتصر على جعل السلطنة على البيع بلا جعل الأثر عند حصوله، فلا أثر لجعل السلطنة. وإن جعل الأثر عند حصول البيع، كفى ذلك عن جعل السلطنة، فكان جعلها لغواً محضاً. إذن فلا وجه للالتزام بجعل السلطنة أو نفيها شرعاً، بل السلطنة وعدمها ينتزعان من جعل الأثر عند حصول البيع وعدمه. فالتفت.

وأما مثال النماء المتصل او المنفصل لاحدى العينين المشتبهتين بالغصبية، فحديث ضمان المنفعة المتجددة بمجرد جعل اليد على العين له مجال آخر، فنوكله الى محله، وانما نتكلم فيه من جهة الحكم التكليفي، وان لزوم الاجتناب عن النماء بنفس لزوم الاجتناب عن العين، أو انه حكم آخر ذو موضوع مستقل آخر؟.

وقد أشار المحقق العراقي (قدس سره) الى هذا المثال، وردد فيه بين الاحتمالين، ولم يرجّح أحدهما على الآخر، بل أهمل ذلك بالكليّة[2].

ولا يخفى ان الالتزام بأحد الاحتمالين يبتني على ظهور ان الاجتناب عن النماء هل هو من شئون الاجتناب عن العين أو ليس من شئونه؟. فاذا ثبت كونه من شئون الاجتناب عن العين كان وجوب الاجتناب عن العين بنفسه يقتضي

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى فرائد الاصول / ٣٥٠ و ٣٥١ ـ الطبعة الأولى.

(٢) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٢/ ٢٦٢ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

الاجتناب عن النماء. وإلا فلا.

والظاهر هو الأول، فان النهي عن التصرف في العين والأمر باجتنابها ظاهر عرفاً فيما يعم الاجتناب عن نمائها حتى المتجددة، ويعد ذلك من شئون الاجتنـاب عن نفس العين عرفاً. وعليه فكلما تتجدد ثمرة للعين تتسع دائرة وجوب الاجتناب عن العين، ويثبت وجوب الاجتناب عن ثمرة العين بنفس الوجوب الثابت من الأول، لأنه من مراتبه وشئونه. وهذا يقتضي تنجز الحكم باجتناب الثمرة لاحدى المشتبهين بنفس العلم الاجمالي بغصبية احدهما ولزوم الاجتناب عن أحدهما بلا حاجة الى علم آخر، كما أوضحناه جيداً في مسألة ملاقي أحد المشتبهين بالنجس.

ومما ذكرنا يظهر: انه لا وقع لما جاء في الدراسات من الايراد على المحقق النائيني في ما ذكره في مثال النماء من «انا لا نتعقل ثبوت ملاك تحريم المنافع قبل وجودها خارجاً، فان حرمة التصرف في مال الغير انما تثبت بعد ثبوت موضوعه في الخارج، ومع عدم تحققه لا معنى لتحقق ملاك التحريم، كما لا معنى لثبوت نفسه»[1]. فان المحقق النائيني (قدس سره) قد تنبه الى ذلك على ما نقلناه من كلامه، وذهب الى عدم فعلية الحكم بالاجتناب عن النماء إلا عند حصوله، لكن الحكم بالاجتناب عنه ليس حكماً جديداً، بل هو بنفس الحكم بلزوم الاجتناب عن الأصل، لان الاجتناب عن النماء من شئونه وتوابعه عرفاً، فتتسع دائرته بحصول مرتبة من مراتب متعلقه. فلاحظ تعرف.

هذا تمام الكلام في الجهة الأولى الفقهية.

وأما **الجهة الثانية الأصولية**: فتحقيق الكلام فيها: انه قد يدعى ان لزوم الاجتنـاب عن ملاقي النجس وإن كان حكـماً مستقـلاً غير وجـوب

---

(١) الشاهرودي السيد علي. دراسات في الأصول العملية ٢٦٢/٣ ـ الطبعة الأولى.

الاجتناب عن النجس نفسه، لكن هذا لا يضر في لزوم الاجتناب عن ملاقي أحد المشتبهين بالنجس، وذلك لأنه يكون طرفاً لعلم إجمالي آخر يقتضي تنجز التكليف فيه، فانه عند تحقق الملاقاة يحصل عند المكلف علم إجمالي اخر بنجاسة أحد الأناءين، إما الملاقي ـ بالكسر ـ أو الطرف الآخر للملاقىٰ ـ بالفتح ـ، وهذا العلم الاجمالي يوجب تنجز التكليف في الملاقي، كاستلزام العلم الاجمالي الذي طرفاه الملاقىٰ والاناء الآخر لتنجيز طرفيه.

وقد تصدى الأعلام الى دفع هذه الدعوى، وبيان عدم منجزية العلم الإجمالي الآخر.

فذكر الشيخ (رحمه الله) في هذا المقام: ان اصل الطهارة والحل في الملاقي يمكن اجراؤه بلا ابتلائه بالمعارض الموجب للتساقط. وذلك لان الشك في نجاسة الملاقي ناشيء ومسبب عن الشك في نجاسة الملاقىٰ، فالشك في الملاقىٰ سببي وفي المـلاقي مسببي، وقد تقرر في محله انه لا مجال لجريان الأصل في الشك المسببي مع جريانه في الشك السببي، سواء كان موافقاً ام مخالفاً، لحكومة او ورود الأصل السببي على الأصل المسببي.

وعليه، فظرف جريان الأصل المسببي هو ظرف امتناع جريان الأصل السببي لمانع منه، ولا يكونان في رتبة واحدة.

وهذا يقتضي انه لا تصل النوبة الى جريان الأصل في الملاقي إلا بعد سقـوط الأصـل في الملاقىٰ وعدم جريانه، وهو انما يسقط بمعارضته بالأصل الجاري في الطرف الآخر. فاذا تساقطا معاً كان الأصل في الملاقي جارياً بلا معارض.

وبالجملة: لا يلزم من جريان الأصل المرخص في الملاقي محذور لعدم معـارضتـه بمثله في الطرف الآخر، لسقوط الأصل فيه في مرحلة سابقة على جريانه في الملاقي، وهي مرحلة جريان الأصل في الملاقىٰ الذي عرفت تقدمه

رتبة على الأصل في الملاقي. هذا ما أفاده الشيخ (رحمه الله)[1].

وقد أفاد صاحب الكفاية في دفع الدعوى المزبورة: ان الملاقي على تقدير نجاسته بسبب نجاسة الملاقىٰ يكون فرداً آخر من أفراد النجس يشك في تحققه، كما يشك في نجاسة فرد آخر بسبب آخر غير الملاقاة، فان العلم الاجمالي كما لا يقتضي الاجتناب عن الفرد المشكوك النجاسة بسبب آخر كذلك لا يقتضي الاجتناب عن الملاقي[2].

وهذا البيان مقتضب جداً وهو يختلف عن بيان الشيخ (رحمه الله).

ولعل الوجه في سلوك صاحب الكفاية هذا المسلك وعدوله عن مسلك الشيخ (رحمه الله) هو: أن مسلك الشيخ (رحمه الله) في الجواب يبتني على القول بالاقتضاء في العلم الاجمالي، وان وجوب الموافقة القطعية ناشىء من تعارض الأصول، فيصح اجراء الأصل في أحد الطرفين لو لم يكن له معارض.

وهذا القول لا يرتضيه صاحب الكفاية ولا يذهب الى صحته، بل هو يرى القول بالعلية التامة، بحيث يمتنع اجراء الأصل في أحد الطرفين في حد نفسه ومع قطع النظر عن المعارضة، ولأجل وضوح هذه الجهة أهمل الاشارة الى كلام الشيخ، بل سلك في دفع الدعوى مسلكاً يتلاءم مع مسلكه، لكن بيانه لا يخلو عن اجمال كما عرفت.

ومن الممكن ان يكون نظره (قدس سره) الى بيان عدم منجزية العلم الاجمالي الآخر لانحلاله بالعلم الاجمالي السابق. والوجه فيه ـ بنظره ـ..

إما أن العلم الاجمالي المتأخر ليس علماً بتكليف فعلي آخر غير التكليف المعلوم بالعلم الأول، فلا يكون حينئذٍ منجزاً.

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٥٣ ـ الطبعة الأولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٦٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وإما ما اشار اليه المحقق الاصفهاني من: أن العلم الاجمالي انما يكون منجزاً للتكليف اذا لم يقم على أحد طرفيه منجز، لأن المنجز لا يتنجز، وما نحن فيه كذلك لأن الطرف الآخر طرف لعلم اجمالي منجز سابق على العلم الاجمالي بينه وبين الملاقي وهو العلم الاجمالي بينه وبين الملاقىٰ. وحينئذٍ فلا يكون العلم الاجمالي المتأخر قابلاً لتنجيز طرفيه[1].

ولكن في كلا الوجهين منع تقدم إيضاحه في مبحث الانحلال.

فقد تقدم: ان دعوى اعتبار تعلق العلم بتكليف فعلي آخر في منجزيته. مدفـوعـة: بانه لا دليل عليها، بل ينافيها ما هو واضح من منجزية العلمين الاجماليين المشتركين في طرف واحد الحاصلين في آن واحد، مع ان كلاً منهما ليس علماً بتكليف آخر جديد، لاحتمال كون المعلوم بالاجمال فيهما هو الطرف المشترك.

كما تقدم: ان دعوى ان المنجز لا يتنجز وجه صوري لبيان الانحلال، لان العلم الاجمالي السابق لا يكون منجزاً في مرحلة البقاء إلا بلحاظ بقائه لا بلحاظ حدوثه، وحينئذٍ فتكون نسبة العلمين بقاء الى الطرف المشترك على حد سواء، فيشتركان في التنجيز. فراجع.

إذن فهذان الوجهان لا يصلحان لاثبات دعوى الانحلال في المقام.

ثم إن صاحب الكفاية بعد ما ذكر ما نقلناه عنه قال: «ومنه ظهر: انه لا مجال لتـوهم ان قضية تنجـز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه أيضاً، ضرورة ان العلم به انما يوجب تنجز الاجتناب عنه لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر لم يعلم حدوثه وان احتمل»[2]. وهذا القول منه يحتمل ان يكون اشارة الى

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٥٩ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٦٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت.

أحد أمرين:

الأول: نفي دعوى ان الاجتناب عن الملاقي من شئون الاجتناب عن الملاقىٰ، بحيث يكون تنجز الاجتناب عن الملاقىٰ موجباً لتنجز الاجتناب عن الملاقي التي عرفت ذهاب البعض اليها.

وبيان ان نجاسة الملاقي فرد آخر من النجاسة له حكمه الخاص من حيث التنجز، فلا يتنجز إلا بمنجز يقوم عليه خاصة، ولا يتنجز بتنجز غيره.

الثاني: نفي توهم ان الامارة إذا قامت على نجاسة شيء كان مقتضاها هو الحكم بنجاسة ملاقيه، مع انها لا تفيد سوى تنجيز الواقع كالعلم ـ كما يراه صاحب الكفاية ـ.

وهذا يقتضي ان يكون تنجز الاجتناب عن شيء بعنوان النجاسة موجباً لثبوت الحكم بالاجتناب عن ملاقيه، فيثبت ذلك في مورد العلم الاجمالي لتنجز حكم النجاسة في كلا الطرفين.

والوجه في دفعه: ان الإخبار باحد المتلازمين إخبار بالملازمة بالآخر، فاذا قامت البيّنة على نجاسة شيء قامت أيضاً على نجاسة ملاقيه بالملازمة، فالحكم بنجاسة الملاقي ليس من جهة التلازم في التنجيز بينهما، بل من جهة قيام الامارة على نجاسته بالخصوص، وليس كذلك الحال في مورد العلم الاجمالي، فان العلم الاجمالي بنجاسة أحد الأناءين واقعاً لا يكون علماً بنجاسة الملاقي لأحدهما المشكوك، بل لا يكون في البين الا مجرد الاحتمال وهو لا يصلح للتنجيز.

وبعد هذا نعود الى أصل المطلب، فنقول: ان عدم تنجيز العلم الاجمالي الحادث بين الملاقي والطرف الآخر يبتني على الالتزام بالانحلال.

وقد عرفت فيما تقدم عدم ارتضاء جميع الوجوه المذكورة للانحلال من الانحلال الحقيقي التكويني وغيره.

نعم، ذكرنا هناك وجهاً للانحلال اختصصنا به، وهو الالتزام باجراء

الأصل المؤمّن فيما عدا ما قام عليه المنجز من علم أو أمارة ـ بهذا العنوان أعني: عنوان غير ما قامت عليه الامارة مثلاً ـ، إذ يشك في ثبوت التكليف في غيره، فاذا نفي التكليف بالأصل كان هذا الأصل ناظراً الى التأمين من جهة العلم الاجمالي وموجباً لانحلاله.

وقد تقدم انه لا مانع من جريان الأصل اذا كان ناظراً الى العلم الاجمالي. وانما التزمنا بوجوب الموافقة القطعية باعتبار قصور مقام الاثبات، فراجع تعرف، وبالوجه الذي ذكرناه صححنا جعل البدل وأرجعناه اليه.

ولكن تقدم ان الوجه المذكور نلتزم به فعلاً في مورد قيام العلم أو الامارة أو الأصل الشرعي المثبت في احد الاطراف.

أما موارد ثبوت قاعدة الاشتغال في أحد الاطراف، او كون احد الطرفين طرفاً لعلم اجمالي آخر، كما فيما نحن فيه، فقد أوكلناه الى محل آخر، ونحن الآن لا نريد تحقيق ذلك، بل نقصر الكلام على المورد الذي نحن فيه مما كان العلم الاجمالي ناشئاً من العلم الاجمالي السابق ومتفرعاً عليه. فنقول: إن الوجه المتقدم يتأتى فيما نحن فيه بوضوح لانا نقول: نحن نعلم اجمالاً بثبوت التكليف بين الملاقىٰ وطرفه، ونشك في ثبوت تكليف زائد على ذلك التكليف، فننفيه بأصالة البراءة، فيتصرف في موضوع العلم الاجمالي القائم بين الملاقي والطرف الآخر ويكون مؤمناً منه لأنه ينظر اليه. ولا يمكن دعوى العكس، بان يقال: انا نعلم بثبوت التكليف بين الملاقي وطرفه، ونشك في ثبوت تكليف زائد عليه فينفى بأصالة البراءة، ونتيجته التأمين من الملاقىٰ.

لتفرع نجاسة الملاقي على نجاسة الملاقىٰ فمع قطع النظر عن الملاقىٰ لا علم بالتكليف في الملاقي، فكيف يقال: إنا نعلم بالتكليف بين الملاقي والطرف الآخر ونشك في الزائد عليه وننفيه بالأصل؟. فلاحظ.

ثم إن صاحب الكفاية فصّل بين صور الملاقاة من حيث الحكم بلزوم

الاجتناب عن الملاقي وعدمه، فذكر: ان الصور ثلاث:

الأولى: ما اذا حصلت الملاقاة بعد العلم الاجمالي المنجز القائم بين الملاقىٰ والطرف الآخر، وهي موضوع الكلام السابق. وقد عرفت انه اختار عدم لزوم الاجتناب عن الملاقي.

الثانية: ما اذا حصل العلم الاجمالي بعد العلم بالملاقاة، واختار فيها لزوم الاجتناب عن الملاقى والملاقي معاً، للعلم الاجمالي إما بنجاستهما أو نجاسة الطرف الآخر.

الثالثة: ما اذا علم بنجاسة الملاقي أو شيء آخر، ثم بعد ذلك علم بالملاقاة وعلم بنجاسة الملاقىٰ او ذلك الشيء. واختار فيها لزوم الاجتناب عن الملاقي دون الملاقىٰ وان حال الملاقىٰ في هذه الصورة حال الملاقي في الصورة الأولى.

وعطف عليها في الحكم ما اذا علم بالملاقاة ثم حدث العلم الاجمالي بنجاسة الملاقىٰ او الطرف الآخر، وكان الملاقىٰ عند حدوث العلم الاجمالي خارجاً عن محل الابتلاء، ثم صار داخلاً فيه[1].

وقد فندّ المحقق النائيني (قدس سره) هذا التفصيل بشدة، وذهب الى عدم صحته، لأنه يبتني على ان حدوث العلم بما هو علم وصفة قائمة بالنفس تمام الموضوع لحكم العقل بالتنجيز وان انقلبت صورته وانقلبت عما حدثت عليه، وهذا المبنى فاسد، لان المدار في تأثير العلم على المعلوم والمنكشف لا على العلم والكاشف، فاذا كان المعلوم بالعلم المتأخر اسبق زماناً من المعلوم بالعلم المتقدم، كان العلم المتأخر موجباً لانحلال العلم المتقدم. والسر فيه هو: ان العلم المتأخر المتعلق بالمعلوم السابق زماناً يستلزم تنجيز معلومه من السابق، فيكون العلم

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٦٢ ـ ٣٦٣ ـ طبعة مؤسسة آل البيت(ع).

المتقدم متعلقاً بما هو منجز، فلا يصلح لتنجيز أطرافه[1].

أقول: إن صاحب الكفاية حيث بنى كلامه في دعوى الانحلال على ان المنجز لا يتنجز، كما وجهت به عبارته من قبل المحقق الأصفهاني، كان التفصيل الـذي ذكره بين هذه الصور في غاية المتانة، إذ المدار حينئذٍ على تأخر العلم وتقدمه، لا تأخر المعلوم وتقدمه، فالعلم المتأخر لا يكون منجزاً، لانه يتعلق بما هو منجز وهو لا يقبل التنجيز ثانياً، وليس هذا من جهة أخذ العلم موضوعاً لا طريقاً كما لا يخفى.

وعليه، فيرد على المحقق النائيني: انه على تقدير تمامية ما أفاده، فهو لا يصلح ايراداً على صاحب الكفاية فيما نحن فيه، لانه ايراد مبنائي وهو خارج عن الاسلوب العلمي في مقام النقض والابرام.

هذا، مع ان ما أفاده غير تام في نفسه، لان دعوى تنجيز العلم المتأخر معلومه من السابق خالية عن السداد، لأن المعلوم إذا كان في ظرفه غير منجز في حق المكلف، ثم بعـد حين تعلق به العلم، لم يصلح العلم لتنجيزه في ظرفه السابق، فان الشيء لا ينقلب عما وقع عليه، مع انه لا معنى لتنجيزه بعد مضي ظرفه. نعم العلم يكون منجزاً من حين حدوثه، كما تقدم بيان ذلك في مبحث الانحلال والاضطرار فراجع.

ثم إنك حيث عرفت ان بناء الانحلال على عدم صلاحية المنجز للتنجيز لا ترجـع الى محصـل، فلا بد من معرفة حكم هذه الصور على الوجه الذي اخترناه في تقريب الانحلال.

والحق ان الوجه الذي ذكرناه لتقريب الانحلال في الصورة الأولى يأتي في سائر الصور، لانه يصح ان نقول في جميعها ان التكليف بين الملاقى والطرف

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٨٦ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

الآخر معلوم، والزائد عليه مشكوك ينفى بالأصل. فالتفت ولا تغفل.

هذا تحقيق الكلام في أصل المطلب. يبقى الكلام في أمور:

الأمر الأول: ذكر الشيخ (رحمه الله): انه لو تحققت الملاقاة لاحد المشتبهين قبل العلم الاجمالي وفُقد الملاقىٰ بعد الملاقاة، ثم حصل العلم الاجمالي بنجاسة المفقود أو طرف آخر، كان الملاقي قائماً مقام الملاقىٰ المفقود في وجوب الاجتناب عنه، لمعارضة اصالة الطهارة فيه بأصالة الطهارة في الطرف الآخر، اذ لا يجري الأصل في الملاقىٰ المفقود حتى يعارض الأصل في طرفه، ويبقى الأصل في الملاقي سليماً عن المعارض، لان الأصل لا يجري فيما لا يبتلي به المكلف لعدم الأثر بالنسبة اليه[١].

وأورد عليه: بان خروج الشيء عن محل الابتلاء ولو كان بسبب عدم القدرة عليه، لا يكون مانعاً عن جريان الأصل فيه اذا كان له أثر فعلي، كما لو غسل الثوب النجس بماء مع الغفلة عن طهارته ونجاسته، ثم انعدم ذلك الماء، وبعد ذلك شك في طهارته ونجاسته، فانه لا اشكال في جريان أصالة الطهارة فيه او استصحابها، فيثبت بها طهارة الثوب المغسول به.

وما نحن فيه كذلك، لان الملاقىٰ وإن كان معدوماً، إلا ان اجراء أصالة الطهارة فيه مما يترتب عليه أثر، وهو طهارة ملاقيه، فلا مانع من اجراء الأصل فيه في نفسه، لكنه بواسطة العلم الاجمالي معارض بأصالة الطهارة في الطرف الآخر، فتبقى أصالة الطهارة في الملاقي سليمة عن المعارض[٢].

وهذا الايراد لا يمكننا الالتزام به لوجهين:

الأول: ان معارضة الأصول في اطراف العلم الاجمالي ناشئة ـ على ما

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٥٤ ـ الطبعة الأولى.

(٢) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٣٦٣ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

تقدم ـ من استلزام اجرائها في الطرفين الترخيص في المعصية واجراء احدهما ترجيح بلا مرجح.

ولا يخفى ان هذا المحذور يرتبط بالعلم الاجمالي بالحكم التكليفي الالزامي.

أما العلم الاجمالي بحكم وضعي مردد بين طرفين، فلا يصادم اجراء الاصل النافي لذلك الحكم الوضعي في كلا الطرفين، إذ ليس فيه ترخيص في معصية.

وعليه، فنقول: مع العلم الاجمالي بنجاسة أحد الشيئين لا مانع من جريان أصالة الطهارة في كليهما في حد نفسها، وإنما المانع من جهة ما يترتب على جريان أصالة الطهارة فيهما من مخالفة للتكليف المعلوم المترتب على النجاسة، لان أصل الطهارة يترتب عليه الترخيص في استعمال الطاهر، وهو ينافي العلم بالمنع في أحدهما.

وعلى هذا، ففيما نحن فيه يعلم بنجاسة أحد الاناءين المفقود أو الموجود، لكن هذا العلم ليس علماً بتكليف الزامي مردد بين الطرفين، إذ النجاسة على تقدير كونها في الطرف المفقود لا يترتب عليها وجوب الاجتناب لخروجه عن محل الابتلاء المانع من ثبوت التكليف.

وعليه، فلا معارضة بين أصالة الطهارة في المفقود ـ على تقدير جريانها ـ، وأصالة الطهارة في الموجود، لان العلم بالنجاسة بنفسه لا يمنع من إجراء أصالة الطهارة ما لم يكن علماً بتكليف إلزامي. فليس لدينا حينئذٍ علم منجز سوى العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي أو الطرف الآخر الموجود، لانه علم بتكليف الزامي مردد بين الطرفين، فيمنع من جريان كلا الأصلين في طرفيه.

الثاني: ان ظاهر دليل قاعدة الطهارة هو الحكم بالطهارة عند تحقق الشك، بحيث يكون ظرف الحكم بالطهارة هو ظرف فعلية الشك ـ كما هو ظاهر

قضية كل حكم وموضوع، فان ظاهرها كون فعلية الحكم عند فعلية موضوعه ـ.

وعليه، فلا دلالة له على الحكم بالطهارة السابقة للاناء في الزمان السابق، بحيث تثبت له الطهارة سابقاً، فان مقام الاثبات لا يساعد عليه.

فأصالة الطهارة لا تجري في المعدوم بلحاظ ظرف وجوده السابق، بحيث تتكفل جعل الطهارة له في الزمان السابق لانه ليس ظرف الشك. وإنما ظرف الشك فعلي، ولم يؤخذ الشك بنحو الشرط المتأخر للحكم، فغاية ما تتكفله جعل الطهارة له فعلاً ومن الآن ولكنه معدوم الآن، فلا يقبل جعل الطهارة له. اذن فجريان أصالة الطهارة في المعدوم لاثبات طهارة ملاقيه او المغسول به مما لا محصل له.

ودعوى: انه يمكن ان تتكفل جعل الطهارة فعلاً لكن للموجود السابق على العكس من الواجب ـ المعلّق بدعوى ان المحكوم بالطهارة فعلاً هو متعلق الشك، ومتعلق الشك فيما نحن فيه هو الوجود السابق للشيء، فيحكم فقط بطهارته ـ فالحكم فعلي والمتعلق سابق كما انه في الواجب المعلق يكون الحكم فعلياً والمتعلق استقبالي.

مندفعة: بانها ـ على تقدير معقوليتها ـ لا تنفع في اثبات طهارة الملاقي، لان الذي ينفع هو اثبات الطهارة في ظرف الملاقاة، أما بعد ذلك فلا ينفع في اثبات طهارة الملاقي أو المغسول به. فالتفت.

نعم، هذا الكلام لا يجري في مثل الاستصحاب، إذ يلتزم فيه بانه يتكفل جعل الحكم في الزمان السابق واللاحق، كموارد الاستصحاب الاستقبالي، ولذا يلتزم بجريانه في المعدوم بلحاظ وجوده السابق وتعلق الشك فيه.

وعلى ما ذكرناه، نقول: انه اذا غسل الثوب باناء مع الغفلة عن طهارته ونجاسته، ثم انعدم، وبعد ذلك حصل الشك..

فان كانت الحالة السابقة للماء هي النجاسة جرى استصحاب النجاسة

فيه وحكم ببقاء نجاسة الثوب المغسول به.

وان كانت الحالة السابقة له هي الطهارة جرى استصحاب الطهارة فيه وحكم بطهارة الثوب المغسول به.

وإن لم تعلم حالته السابقة، أو كان مما تواردت عليه الحالتان مع الجهل بتاريخهما، لم يمكن جريان الاستصحاب فيه، كما انه لا يمكن جريان قاعدة الطهارة فيه بلحاظ زمان وجوده، لما عرفت من قصور دليلها، فيتعين اجراء استصحاب النجاسة في الثوب المغسول به، فيعامل معاملة النجس.

هذا تحقيق الكلام في هذا الأمر.

الأمر الثاني: اذا حصل العلم بالملاقاة ثم حصل العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي والملاقىٰ أو الطرف الآخر، بحيث اتحد زمان الملاقاة مع زمان المعلوم بالاجمال، كما اذا كان ثوب في إناء فيه ماء فوقعت قطرة بول إما في ذلك الاناء أو في إناء آخر، فانه يحصل العلم الاجمالي بنجاسة الثوب والماء المشتمل عليه أوالماء في الاناء الآخر.

فهل يجب الاجتناب عن الملاقىٰ والملاقي معاً، كما عليه صاحب الكفاية.

أو يجب الاجتناب عن خصوص الملاقىٰ دون الملاقي، كما نسب الى الشيخ، وتبعه المحقق النائيني؟.

والوجه في الثاني هو: ان الأصل المرخص في الملاقي لما كان في رتبة متأخرة عن الأصل الجاري في الملاقىٰ لمكان السببية والمسببية، فالمعارضة تقع بين الأصل الجاري في الملاقىٰ والطرف الآخر، لعدم جريان الأصل في الملاقي قبل سقوط الأصل في الملاقىٰ. وعليه فيبقى الأصل في الملاقي سليماً عن المعارض.

وأورد على ذلك: بان الاصل في الملاقي وان كان في رتبة متأخرة على الأصل في الملاقىٰ، لكن ذلك لا يستلزم عدم وقوعه طرفاً للمعارضة لوجهين:

الأول: ان التقدم والتأخر الرتبي انما يؤثران في مثل الاحكام العقلية المترتبة على الشيء بلحاظ رتبته، دون الاحكام الشرعية المنوطة بالموجودات الخارجية، سواء من حيث موضوعاتها أم من حيث متعلقاتها ولا دخل للتقدم والتأخر الرتبي فيها.

وعليه، فالاصل في الملاقي لما كان متحداً زماناً مع الأصول الاخرى كان معارضاً لها وان تأخر عنها رتبة. واستشهد على ذلك بالحكم باعادة الوضوء وصلاتي الظهر والغداة إذا علم اجمالاً ببطلان وضوئه لصلاة الغداة أو بطلان صلاة الظهر لفقد ركن منها. والسر فيه: تعارض قواعد الفراغ في جميع هذه الأمور الثلاثة وتساقطها، مع ان قاعدة الفراغ في صلاة الغداة متأخرة رتبة عن قاعدة الفراغ في الوضوء. فلاحظ.

الثاني: ان الأصل الجاري في الملاقي وان كان في طول الأصل في الملاقىٰ، لكنهما معاً في عرض الأصل الجاري في الطرف الآخر فيعارضهما معاً ويوجب تساقطهما.

ومجرد كون الأصل في الطرف الآخر في عرض الأصل في الملاقىٰ السابق رتبة على الأصل في الملاقي لا يستدعي تقدمه رتبة على الاصل في الملاقي من باب ان المتأخر عن أحد المتساويين في الرتبة متأخر عن الآخر بالضرورة، فانه انما يتم في السبق بالزمان لا في السبق بالرتبة، ولذا لا يكون المعلول متأخراً عن عدم علته رتبة مع ان عدم العلة في رتبة العلة السابقة على المعلول رتبة. فتدبر[1].

وكلا هذين الوجهين مردودان:

أما الأول: فلأن الأمر في تأثير التأخر والتقدم الرتبي في الاحكام العقلية دون الاحكام الشرعية مسلم في الجملة، فانه قد تقرر عندهم أن الطبيعة بما هي

---

(١) التاهرودي السيد علي. دراسات في الأصول العملية ٢٦٧/٣ ـ الطبعة الأولىٰ.

ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة، فالتزم بارتفاع المتناقضين فيها مع كون المقرر لديهم ان ارتفاع المتناقضين محال، فلا يمكن سلب الوجود والعدم عن الشيء الواحد في الآن الواحد، فالطبيعة اما موجودة او معدومة.

والتزم في دفع هذا الاشكال بان للطبيعة نحوين من الملاحظة، فتارة: تلحظ بما هي بحيث يقصر النظر فيها على ذاتها وذاتياتها من دون ملاحظة أمر خارج عن ذاتها وذاتياتها. واخرى: تلحظ بالاضافة الى ما هو خارج عن ذاتها وذاتياتهـا. وهي بالملاحظة الأولى اسبق رتبة منها بالملاحظة الثانية. فقيل بان الحكم بانها لا موجودة ولا معدومة انما هو بلحاظ الطبيعة بما هي هي، وان الحكم بانها إمـا موجـودة أو معـدومـة انما هو بلحاظها بالملاحظة الثانية، فالمصحح للاختلاف هو تعدد الرتبة.

ولكن هذا لا ينفع في الاحكام الشرعية، ولذا لا يلتزم بصحة جعل الحرمة للفعل بملاحظة ذاته، وجعل الوجوب لذلك الفعل بملاحظة وصف عارض عليه، بحيث يجتمـع الوجوب والحرمة في آن واحد، مع ان الملاحظة الثانية في طول الملاحظة الأولى.

ولكن في الوقت الذي يسلم عدم تأثير الاختلاف في الرتبة في اجتماع الحكمين الشرعيين المتضادين، هناك أمر لا يقبل الانكار، وهو تقدم نوبة الأصل الجاري في الموضوع على الأصل الجاري في الحكم، وارتفاع محذور التزاحم بين الحكمين بالالتزام بالترتب بينهما، فالاختلاف الرتبي في مثل هذين الموردين له التأثير الكامل والمفعول النافذ الذي يلتزم به في محله. وكيف كان الحال، فقضية الطولية في جريان الأصل المسببي وتأخره عن الأصل السببي لا تقبل الانكار، كيف؟ وعليها أساس حكومة أو ورود الأصل السببي كما يبيّن في محله.

وإن شئت قلت: لايهمنا التعبير بالطولية والعرضية. وإنما المهم هو واقع الحال، فان لدينا أمراً واقعياً ثابتاً، وهو انه لا مجال لجريان الأصل الجاري في

الحكم مع جريان الأصل في الموضوع، سواء كانا متوافقين أم متخالفين. وما نحن فيه من هذا الباب، فلا يمكن إعمال المعارضة بين الأصل الجاري في الملاقي والأصل في الطرف الآخر، إذ لا تصل النوبة اليه إلا بعد سقوط الأصل في الموضوع وهو الملاقیٰ، وهو انما يسقط بالمعارضة مع الأصل في الطرف الآخر، فيكون الأصل في الملاقي عند وصول النوبة اليه سليماً عن المعارض.

ومن هنا ظهر الاشكال في الوجه الثاني، فان عدم معارضة الأصل في الملاقي للأصل في الطرف الآخر ليس من جهة دعوى تقدم الأصل الجاري في الطرف الآخر على الأصل في الملاقي رتبة، بل من جهة أن دليل الأصل لا يشمل الملاقي إلا بعد سقوط الأصل في الملاقیٰ بالمعارضة مع الأصل في الطرف الآخر، لأنه مانع عنه كما عرفت، وحينئذٍ فحين تصل النوبة الى الأصل في الملاقي لا يكون له معارض.

إذن، فما أفاده الشيخ متين بناء على اختياره من كون المانع من جريان الأصول هو التعارض.

نعم بناء على مسلك صاحب الكفاية من علية العلم الاجمالي التامة ومنعه لجريان الأصل في طرفه مع قطع النظر عن المعارضة، يكون الصحيح هو الوجه الأول كما تقدم بيانه. فراجع.

الأمر الثالث: قد عرفت في البحث الفقهي ـ لهذا التنبيه ـ انه بناء على الالتزام بان نجاسة الملاقي لاجل السراية الحقيقية، أو لأجل ان الاجتناب عنه من شئون الاجتناب عن الملاقیٰ، يكون العلم الاجمالي الأول منجزاً للحكم في الملاقي. واما بناء على الالتزام بانها فرد آخر من النجاسة ثبتت بالدليل الخاص، فلا يكون العلم الاجمالي الأول منجزاً، ولذا يقع الكلام في الجهة الأصولية كما تقدم.

فلو شك في ان النجاسة للملاقي هل هي حكم مستقل آخر، أو انها

لأجـل السـراية، أو كونها من شئون نجاسة الملاقىٰ، فما هو مقتضى الأصل العملي؟ فهل يقتضي الاحتياط أم البراءة؟.

ذهب المحقق النائيني ـ كما في تقريرات الكاظمي[1] وعدل عنه في اجود التقـريرات[2] ـ الى الأول قياسـاً على مسـألة دوران الأمر بين مانعية شيء وشرطية عدمه في الضدين اللذين لاثالث لهما، فان الشرطية والمانعية تشتركان في الآثار ولا تختلفان الا في أثر عقلي عند الشك في تحقق الشرط أو وجود المانع، وهي انه مع الشك في تحقق الشرط يحكم العقل بالاحتياط. بخلاف مورد الشك في وجود المانع، فان العقل يحكم بعدم الاحتياط لاصالة عدم المانع، فاذا شك في ان الشيء هل أخذ مانعاً في الصلاة أو ان عدمه أخذ شرطاً فيها، لا يمكن نفي الأثر المترتب على الشرطية باصل البراءة، لانه أثر عقلي لا شرعي، والبراءة انما تتكفل رفع المجعولات الشرعية.

وما نحن فيه كذلك، لعدم الاختلاف بين المسلكين في الجهة الشرعية وهي نجاسة الملاقي على كل تقدير، وانما الاختلاف بين المسلكين في أثر عقلي في موارد العلم الاجمالي والشك في ملاقاة النجس، إذ على القول بالسراية أو التبعية لا يتحقق امتثال الحكم في الملاقى إلا بالاجتناب عن الملاقي فيكون العلم منجزاً بالنسبة اليه. وعلى القول بالاستقلالية لا يتوقف امتثال الحكم في الملاقىٰ على اجتناب الملاقي فلا يكون العلم منجزاً بالنسبة اليه، فمع الشك لا يمكن نفي هذا الاثر ـ اعني: وجوب الاجتناب عن الملاقي ـ بأصالة البراءة، لان وجوبه على تقديره عقلي وهو لا يرتفع بالبراءة. هذا محصل ما أفاده (قدس سره).

وفيه: انك قد عرفت في مقام بيان السراية ان مرجعها الى انبساط متعلق

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٨٩ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. اجود التقريرات ٢ / ٢٦١ ـ الطبعة الأولى.

الحكم وسعة دائرته، نظير الجوهر المنحل بالماء، فالالتزام بالسراية التزام بسعة دائرة الحكم لسعة متعلقه. وهكذا الأمر بناء على الالتزام بالتبعية، وان الاجتناب عن النجس من شئونه الاجتناب عن ملاقيه، بحيث يجب الاجتناب شرعاً عنه بنفس لزوم الاجتناب عن الملاقىٰ لانه من مراتبه.

وعلى هذا، فمرجع الشك في ذلك الى الشك في انه عند تحقق الملاقاة هل ينبسط الحكم الشرعي ويتعلق بالملاقي أو لا؟، فالشك في أمر شرعي لا عقلي، فيرفع بالأصل، نظير موارد دوران الأمر بين الأقل والاكثر. فتدبر.

هذا تمام الكلام في مسألة الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة.

التنبيه الخامس: في تنجيز العلم الاجمالي في التدريجيات.

وقد بحث الشيخ (قدس سره) في ذلك فقال: «لو كان المشتبهات مما يوجد تدريجاً، كما اذا كانت زوجة الرجل مضطربة في حيضها بان تنسى وقتها وان حفظت عددها، فيعلم اجمالاً انها حائض ثلاثة أيام مثلاً، فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها في تمام الشهر ويجب على الزوجة أيضاً الامساك عن دخول المسجد وقراءة العزيمة تمام الشهر أم لا؟. وكما اذا علم التاجر إجمالاً بابتلائه في يومه أو شهره بمعاملة ربوية، فهل يجب عليه الامساك عما لا يعرف حكمه من المعاملات في يومه أو شهره أم لا؟. التحقيق أن يقال: انه لا فرق بين الموجودات فعلاً والموجودات تدريجاً في وجوب الاجتناب عن الحرام المردد بينها اذا كان الابتلاء دفعة وعدمه، لاتحاد المناط في وجوب الاجتناب. نعم قد يمنع الابتلاء دفعة في التدريجيات، كما في مثال الحيض، فان تنجز تكليف الزوج بترك وطء الحائض قبل زمان حيضها ممنوع، فان قول الشارع ﴿فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهنّ حتى يطهرنَ﴾[1] ظاهر في وجوب الكف عند

---

(١) سورة البقرة ،الآية: ٢٢٢.

الابتلاء بالحائض، اذ الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء، فلا يطلب بهذا الخطاب، كما انه مختص بذوي الازواج ولا يشمل العزّاب إلا على وجه التعليق، فكذلك من لم يبتل بالمرأة الحائض. ويشكل الفرق بين هذا وبين ما اذا نذر أو حلف على ترك الوطء في ليلة خاصة ثم اشتبهت بين ليلتين أو أزيد، ولكن الأظهر هنا وجوب الاحتياط، وكذا في المثال الثاني من المثالين المتقدمين»[1]. هذا نص ما أفاده الشيخ في المقام.

وقد حمل كلامه على التفصيل في التدريجيات بين ما اذا لم يكن للزمان اللاحق دخل في فعلية الخطاب، وانما كان ظرفاً أو قيداً للمتعلق، بحيث يكون التكليف فعلياً على كل تقدير في زمان حصول العلم. وبين ما اذا كان الزمان اللاحق دخيلاً في فعلية الخطاب والملاك بحيث لا يصير الخطاب ولا الملاك فعلياً إلا عند حصول الزمان اللاحق كمثال الحيض، ففي مثله لا يكون العلم الاجمالي منجزاً، لانه لم يتعلق بتكليف فعلي على كل تقدير، فمراده من الابتلاء دفعة وعدمه هو الاشارة الى هذين الموردين.

وقد وجّه المقرّر الكاظمي عدم تنجيز العلم الاجمالي في الصورة الثانية بعدم تعارض الأصول المؤمنة والنافية للتكليف فيها، وذلك لان ظرف جريان الأصل في كل طرف غير ظرف جريانه في الطرف الآخر، فلا يتحد زمانها كي تتحقق المعارضة. فمثلاً اذا علمت المرأة بحصول الحيض لها في ثلاثة أيام من الشهر، فهي تحتمل الحيض في كل يوم من أيام الشهر.

ولا يخفى ان الأصل النافي للتكليف في آخر أيام الشهر إنما يجري عند مجيء تلك الايام، لانها ظرف احتمال التكليف فيها، لعدم ثبوت التكليف قبلها كما هو المفروض، فالاصل النافي في اول الشهر يجري بلا معارض. وهكذا

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٥٥ ـ الطبعة الأولى.

الأصل الجاري في آخر الشهر، إذ لا معنى لجريان الأصل النافي للتكليف أول الشهر في آخر الشهر. إذن فلا تعارض بين الأصلين[١].

وأورد عليه: بان هذا البيان وإن كان موافقاً لمقتضى الصناعة العلمية، لكن يمكن منعه، لان العقل مستقل بقبح الاقدام على ما يؤدي الى تفويت مراد المولى، فان المقام لا يقصر عن مقام المقدمات المفّوتة التي بيّن فيه استقلال العقل بحفظ القدرة عليها مع عدم فعلية الخطاب والملاك، بل ما نحن فيه أولى من المقدمات المفوّتة، لاحتمال ان يكون ظرف الوطء في كل زمان هو ظرف الملاك والخطاب.

وجملة القول: انه ذهب (قدس سره) الى ان تنجيز العلم الاجمالي من باب وجوب حفظ الغرض والملاك الملزم الذي يعلم بتحققه اجمالاً في أحد الزمانين، وان لم يعلم فعلاً بثبوت تكليف فعلي على كل تقدير[٢].

أقول: إن كان مراده (قدس سره) ان العلم بالغرض الملزم المردد بين الزمانين يوجب امتناع جريان الأصل في كل من الطرفين في نفسه مع قطع النظر عن المعارضة، بحيث يكون العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز ونفي الترخيص في أحد الطرفين، فهذا البيان جار في جميع موارد العلم الاجمالي بالتكليف، لان العلم بالتكليف يلازم العلم بالغرض الملزم، مع انه (قدس سره) لم يلتزم بالعلية التامة.

وإن كان نظره الى ان العلم المزبور يوجب المعارضة، فقد عرفت تسليمه عدم تحقق المعارضة، لان الزمان الحالي ليس ظرف كلا الأصلين، فظرف أحدهما غير ظرف الآخر، فلا معارضة.

وتحقيق الكلام في المقام: انه قد عرفت انه نسب الى الشيخ انه فصلْ بين

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي فوائد الاصول ٤ / ١٠٩ ـ ١١٠ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ١١١ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

الصـورتـين ـ أعني صورة ما اذا كان الزمان الاستقبالي غير دخيل في فعلية الخطاب كمثال الربا، وصورة ما اذا كان الزمان دخيلاً في فعلية الخطاب والملاك كمثال الحيض ـ ونسب له القول بالتنجيز فيما اذا كان الزمان دخيلاً في فعلية الخطاب دون الملاك، ولعله لأجل تفريقه بين مثال الحيض ومثال الربا و النذر أو الحلف على ترك الوطء، مع فرض كون المحذور في التكليف الفعلي بالفعل الاستقبالي ثبوتياً، فلا يمكن حمل المثالين في كلامه على الواجب المعلق وفعلية الخطاب، بل على ما كان الملاك فعلياً فقط دون الخطاب. فانتبه والامر سهل.

أما صورة ما اذا كان الزمان دخيلاً في فعلية الخطاب والملاك كمثال الحيض.

فالتحقيق: عدم منجزية العلم الاجمالي فيها.

أما على القول بالاقتضاء والالتزام بوجوب الموافقة القطعية من جهة تعارض الأصول، فواضح لما عرفت من عدم تعارض الأصول لاختلاف ظرف جريانها، سواء من جهة العلم بالتكليف أم العلم بالملاك والغرض الملزم الذي يحكم العقل بلزوم تحصيله وقبح تفويته.

وأما على القول بالعلية التامة، فلأن العلم الاجمالي المردد بين التكليف والملاك الفعلي والاستقبالي لا يصلح للتنجيز.

وذلك، لان التكليف اللاحق لا يقبل ان يتنجز بواسطة العلم التفصيلي الفعلي، فاذا علم تفصيلاً في هذا اليوم بثبوت تكليف فعلي في غد، فلا يكون العلم التفصيلي في هذا اليوم منجزاً للتكليف في غد وموجباً لترتب العقاب عليه، بل التنجيز انما يكون للعلم في ظرف التكليف والمقارن له، ولذا لو تبدل علمه الى شك في ظرف التكليف أو الغرض، لا يكون منجزاً، مع انه لو فرض تنجزه سابقاً يمتنع ارتفاعه، لأن الشيء لا ينقلب عما وقع عليه.

نعم، بما انه عند علمه التفصيلي في هذا اليوم بالتكليف في غد لا يتأتى

لديه احتمال الشك في غد، لانه خلف فرض حصول العلم لديه، فهو يرى فعلاً ان التكليف في غد منجز عليه، لكنه انما يتنجز عليه بالعلم في ظرفه، فهو يرى انه في ظرفه منجز لا انه فعلاً منجز.

ولذا لو فرض ان المنجز الفعلي مما يطرأ فيه فعلاً احتمال الزوال لا يمكن الحكم بالتنجيز فعلاً، كما لو قامت الامارة فعلاً على ثبوت التكليف في غد، وكان هناك احتمال زوال حجية الامارة في غد أو زوالها نفسها، لم يحكم بان التكليف في غد منجز فعلاً. إذن فالتكليف الاستقبالي يستحيل ان يتنجز بالعلم الفعلي.

وعليه، فالعلم الاجمالي بتكليف مردد بين الفعلي والاستقبالي ليس علماً فعلياً بما يقبل التنجيز على كل تقدير، إذ لا يصلح لان يكون بياناً على التكليف الاستقبالي، لإن شأنه لا يزيد على العلم التفصيلي. وقد عرفت انه لا يصلح لتنجيز التكليف الاستقبالي.

نعم، لو كان للتكليف الاستقبـالي مقدمات وجودية مفوّتة، كان العلم التفصيلي موجباً لتنجزه بلحاظ مقدماته، لان التكليف الاستقبالي قابل للتنجز فعلاً بهذا المقدار ومن هذه الحيثية، فكان العلم صالحاً للتأثير فيه فعلاً.

وهـذا يختلف عما نحن فيه، إذ المفروض انه ليس للطرف الاستقبالي مقدمة وجودية فعلية، بل ليس هناك إلا مقدمة علمية، ولزومها يتوقف على تنجيز ذي المقدمة، وهو غير منجز كما عرفت.

ومن هنا ظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين مورد حكم العقل بوجوب المقدمة المفوّتة من جهة قبح تفويت الغرض الملزم، وانه لا ملازمة بين وجوب المقدمات المفوتة وبين تنجيز العلم الاجمالي فيما نحن فيه بلحاظ الغرض الملزم فضلاً عن الاولوية التي ادعاها في تقريرات الكاظمي. فالتفت.

وأما صورة ما اذا لم يكن للزمان دخل في فعلية الخطاب، بل كان الخطاب فعلياً وانما الزمان قيد المتعلق.

فقد ذهب الكل الى منجزية العلم الاجمالي، لأنه علم بتكليف فعلي على كل تقدير فيكون منجزاً، كما ان حديث المعارضة يأتي فيها لاتحاد ظرف الاصل في كل طرف مع ظرفه في الطرف الآخر. إذن فالعلم منجز على كلا المسلكين في العلم الاجمالي: ـ اعني: مسلك العلية التامة ومسلك الاقتضاء ـ.

لكن الانصاف هو عدم منجزية العلم في هذه الصورة كسابقتها لنفس البيان السابق، فان العلم بالتكليف لا يصلح لتنجيزه إلا اذا كان متحققاً في ظرف العمل نفسه، ولذا لو علم بالتكليف الفعلي وكان زمان المكلف به متأخراً وزال العلم في وقت العمل لم يكن التكليف منجزاً.

وبالجملة: العلم المنجز هو العلم بالحكم أو بالغرض الملزم في ظرف الطاعة والامتثال لا السابق عليه ولا المتأخر عنه، لان الحكم المتنجز هو الحكم بثبوت العقاب على تقدير مخالفة الحكم، وهو انما يكون.بلحاظ قيد المنجز في ظرف المخالفة. فالتفت.

وعليه، فالعلم الاجمالي فيما نحن فيه ليس علماً بما يقبل التنجيز فعلاً على كل تقدير، إذ هو لا يصلح للبيانية وتنجيز التكليف المتعلق بما يكون زمانه متأخراً.

ومن هنا ظهر حكم صورة ما اذا كان الزمان دخيلاً في الخطاب دون الملاك. فلاحظ ولا تغفل.

ومحصل القول: هو انه لنا ان نقول ان العلم الاجمالي في التدريجيات غير منجز بقول مطلق.

هذا بحسب وجوب الموافقة القطعية.

وأما من جهة حرمة المخالفة القطعية، فالأمر فيه كذلك، إذ عرفت عدم قابلية العلم الاجمالي للتنجيز، فكما لا تجب الموافقة القطعية لا تحرم المخالفة القطعية، سواء قلنا بالعلية التامة أم بالاقتضاء.

نعم، من يقرّب نفي وجوب الموافقة القطعية بعدم تعارض الأصول لا ينبغي له القول بجواز المخالفة القطعية، إذ لا ملازمة بينهما، فان حرمة المخالفة القطعية ـ على هذا المبنى ـ ليست من جهة تعارض الأصول كي تنتفي بانتفاء التعارض، بل العلم علة تامة لها.

فتعليل عدم حرمة المخالفة القطعية بعدم تعارض الأصول ـ كما جاء في تقريرات الكاظمي ـ غير وجيه.

ثم، إنه إذا لم يكن العلم الاجمالي فيما نحن فيه منجزاً كما عرفت، كان المرجع في كل طرف الأصل الجاري فيه.

وعليه، ففي مثال العلم الاجمالي بابتلائه بمعاملة ربوية إما في يومه أو غده يقع الكلام في جهتين أشار الشيخ (رحمه الله) الى كلتيهما:

الجهة الأولى: في أنه حيث يشك في صحة المعاملة وفسادها، فهل المرجع عمومات الصحة أو أصالة الفساد؟.

ذكر الشيخ (رحمه الله) أولاً: ان المرجع هو أصالة الفساد لا عمومات الصحـة، للعلم بخـروج بعض الشبهات التدريجية عن العموم، لفرض العلم بفساد بعضها، فيسقط العام عن الظهور بالنسبة اليها ويجب الرجوع الى أصالة الفساد. ثم قال بعد ذلك: «اللهم إلا ان يقال: ان العلم الاجمالي بين المشتبهات التدريجية كما لا يقدح في إجراء الأصول العملية فيها كذلك لا يقدح في الاصول اللفظية، فيمكن التمسك فيما نحن فيه لصحة كل واحد من المشتبهات بأصالة العموم، لكن الظاهر الفرق بين الأصول اللفظية والعملية، فتأمل»[1].

أقول: إن عدم صحة التمسك بالعموم في مورد الشك فيما نحن فيه ليس من جهة العلم الاجمالي بفساد إحدى المعاملتين كي يتأتى ما ذكره من الحديث،

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى.فرائد الاصول / ٢٥٦ ـ الطبعة الأولى.

بل من جهة انه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص، وهو غير جائز، ولذا يمتنع التمسك بالعموم حتى في الشبهة البدوية.

وظاهر الشيخ (رحمه الله) وإن كان إناطة المحذور في ما نحن فيه بوجود العلم الاجمالي. لكن يمكن ان يكون قوله: «فتأمل» الى ما ذكرناه من كون المورد من موارد الشبهة المصداقية، فلا يتأتى فيه حديث العلم الاجمالي والفرق بين الأصول اللفظية والعملية.

وعلى هذا فلا يتجه رمي كلامه بالفساد كما جاء في تقريرات الكاظمي[1]. فالتفت ولا تغفل.

الجهـة الثانية: انه حيث يشك في حلية المعاملة وحرمتها لاحتمال انها ربوية، فتكون مجرى لأصالة الحل. وحينئذٍ يقع الكلام في ان أصالة الحل هل تكون حاكمة على أصالة الفساد أو لا؟ ذهب المحقق النائيني (قدس سره) الى الأول في عموم المعاملات، وان لم يلتزم به في فرض المسألة، باعتبار ان فساد الربا ليس ناشئاً من الحكم التكليفي.

وبالجملة: التزم (قدس سره) بان الحلية التكليفية تلازم الحلية الوضعية.

ومحصل ما جاء في تقريرات الكاظمي في تقريبه يرجع الى وجهين:

الأول: ان حرمة المعاملة بما انها آلة لا يجاد النقل والانتقال لا بما هي عقد لفظي. وبعبارة اخرى: حرمة المعنى الاسم المصدري باعتبار صدوره من العـاقـد بما انها تستتبع الفساد، لانها تستلزم نفي السلطنة شرعاً، كان نفيها باصالة الحل موجباً لنفي أثرها وهو الفساد او عدم السلطنة.

الثاني: انه كما ان حرمة المعاملة تستلزم الفساد كذلك الحلية التكليفية للمعاملة بالنحو المزبور تقتضي الصحة.

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي فوائد الاصول ٤ / ١١٣ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

ولأجل ذلك يلتزم بدلالة آية: ﴿احل الله البيع﴾[١] على صحة البيع ولو مع ارادة الحلية التكليفية منها[٢].

وفي كلا الوجهين منع.

أما الأول: ففيه ـ بعد تسليم ما أفاده من اقتضاء النهي للفساد ـ.

أولاً: ان الترتب بين الفساد والنهي أو عدم السلطنة والنهي ليس ترتباً شرعياً كي ينتفي بانتفاء موضوعه، بل هو ـ بحسب ما أفاده ـ ترتب عقلي نظير التلازم بين حرمة الشيء وعدم وجوبه. فدليله انما يتكفل الملازمة عقلاً بين الحرمة وعدم السلطنة باعتبار عدم امكان تصور الجمع بينها، إذن فلا ينتفي الفساد بانتفاء الحرمة بالأصل.

وثانياً[٣]: انه لو فرض كون الترتب شرعياً، فأصالة الحل انما تنفع في نفي الفساد لو فرض ان دليلها يتكفل جعل الحلية بلحاظ جميع آثارها.

أما لو فرض ان دليلها انما يتكفل جعل الحلية ونفي الحرمة بلحاظ خصوص المعذرية وعدم العقاب، كما يحتمل قوياً ذلك، فلا يترتب عليها نفي الفساد.

وأما الثاني: ففيه ـ مضافاً الى ما ورد على الأول ـ: انه لا تلازم بين الحلية التكليفية والصحة ـ لو سلمت الملازمة بين الحرمة والفساد ـ للقطع بحلية كثير من المعاملات الفاسدة كالمعاملة الغررية ونحوها، فانه يكشف عن عدم الملازمة بين الحلية والصحة.

وأما فهم جعل الصحة من آية حلّ البيع، فهو من جهة ان نفس التصدي

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

(٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ١١٥ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٣) قد يقال بامكان الرجوع الى استصحاب عدم الحرمة في نفي الفساد. فلا حاجة الى اصالة الحل كي يأتي الاشكال المذكور. فتأمل. منه عفي عنه.

لبيان حليته تكليفاً ظاهر عرفاً في أنه نافذ وصحيح، كما لا يخفى. فتدبر.

التنبيه السادس: في الكلام عما اذا كان في أحد الأطراف أصول طولية دون الآخر. فانه بناء على الالتزام بتعارض الأصول ومنجزية العلم الاجمالي من جهة الموافقة القطعية بسبب المعارضة، يقع الكلام في ان المعارضة هل تكون بين مجموع الأصول الطولية في طرف والأصل المنفرد في الطرف الآخر، أو انها تكون بين الأصل المنفرد في طرف والأصل المتقدم رتبة في الطرف الآخر، فيكون الأصل المتأخر في ذلك الطرف رتبة سليماً عن المعارض، فلا مانع من جريانه؟.

ومثال ذلك: ما اذا علم بنجاسة أحد الاناءين، وكان أحدهما متيقن الطهارة قبل العلم الاجمالي دون الآخر، فان متيقن الطهارة مجرى لاصلين الاستصحاب وقاعدة الطهارة، وهي في طول الاستصحاب لحكومته أو وروده عليها. وأما الاناء الآخر، فهو ليس مجرى إلا لقاعدة الطهارة.

وقد ذهب المحقق النائيني (رحمه الله) الى القول الأول، فالتزم بمعارضة مجموع الأصول الطولية المرخصة في طرف للأصل المنفرد في الطرف الآخر. ببيان: ان تعارض الأصول بتعارض مؤدياتها وما هو المجعول فيها الذي ينافي بنفسه المعلوم بالاجمال، والمجعول في كل من استصحاب الطهارة وقاعدتها أمر واحد وهو طهارة المشكوك، والمفروض عدم امكان جعل الطهارة لكلا الاناءين. إذن فمؤدى الاستصحاب وقاعدة الطهارة في طرف يعارض مؤدى قاعدة الطهارة في الطرف الآخر فيتساقطان في عرض واحد.

وبالجملة: المحذور في عدم جريان الأصول في اطراف العلم الاجمالي يرجع الى مقام الثبوت، وهو منافاة الترخيص في كلا الطرفين للمعلوم بالاجمال، فلا ينفع حديث الحكومة والطولية، وليس يرجع الى مقام الاثبات، حتى ينفع حديث حكومة أحد الأصلين على الآخر.

نعم لو كان أحد الأصلين سببياً والآخر مسببياً، كان طرف المعارضة

خصـوص الأصل السببي، فلا مانع من جريان الأصل المسببي عند سقوط السببي بالمعـارضـة، لعدم المعارض، كما تقدم في مسألة الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة،. لأن المحذور في جريان الأصلين هناك إثباتي لا ثبوتي[١].

وهذا البيان مندفع، وذلك لأن المحذور في جريان كلا الأصلين المنتهي الى المخالفة القطعية العملية وإن كان ثبوتياً، لكن المحذور في جريان أحدهما المنتهي الى عدم الموافقة القطعية ليس ثبوتياً، إذ لا محذور فيه عقلاً بنظره (قدس سره)، وإنما هو ناشئ من المعارضة بين إطلاقي الدليلين الشاملين لكلا الطرفين الناشئة من عدم الترجيح بلا مرجح.

ومن الواضح أن التعارض انما يكون بين الأدلة بما هي أدلة، فالمحذور المستلزم لسقوط الأصلين إثباتي لا ثبوتي، وحينئذٍ ينفع فيه حديث الطولية، إذ مع وجود الأصل الحاكم لا تصل النوبة الى الأصل المحكوم ولا يكون اطلاق دليله شاملاً للمورد في حد نفسه، فلا معنى لأن يكون طرف المعارضة، فلا تصل النوبة اليه إلا بعد سقوط الأصل الحاكم بالمعارضة مع الأصل في الطرف الآخر.

وعليه، فهو يجري بلا معارض. وبذلك يظهر أن القول الثاني هو المتعين. وهذا البيان يختلف عما تقدم منّا في مناقشة المحقق النائيني في مبحث الاضطرار الى المعين، فراجع. وكلاهما صالح لردّ ما التزم به (قدس سره). فتدبر.

التنبيه السابع: في الكلام عن استصحاب الاشتغال.

لا يخفى عليك ان ما ذكرناه في أحكام العلم الاجمالي وخصوصياته يتأتى في مطلق العلم الاجمالي بالتكليف تحريماً كان أو إيجاباً.إلا في بعض الخصوصيات التي نبهنا عليها في بعض التنبيهات[٢].

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤/ ٤٨ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) راجع بحث الشبهة غير المحصورة.

ولكن العلم الاجمالي بالحكم الايجابي بين طرفين ـ كالعلم بوجوب صلاة القصر أو التمام عليه ـ يختص ببحث تعرض له الشيخ[1] وغيره، وهو انه اذا جاء بأحد الطرفين كصلاة القصر، فهل يمكن إجراء استصحاب الوجوب المعلوم سابقاً ثبوته عليه والمشكوك في بقائه فعلاً بعد اتيان أحد الطرفين أولا يمكن[2]؟.

فنقول ـ وعلى الله سبحانه الاتكال ـ: ان الحديث يقع في جهتين:

الأولى: في استصحاب الفرد المردد من الوجوب، بحيث تترتب عليه آثار الفرد.

والثانية: في استصحاب كلي الوجوب المتحقق في ضمن أحد الفردين.

أما استصحاب الفرد المردد، فهو مما لا يصح إجراؤه، وذلك لان الاستصحاب يتقوم بركنين أحدهما اليقين بالحدوث. والآخر الشك في البقاء. وكلاهما مفقودان في المقام.

أما الشك في البقاء فلوجهين ـ اشار اليهما المحقق النائيني في كلامه ـ.

الأول: ان البقاء عبارة عن الوجود بعد الوجود وعلى تقدير الحدوث، ولا شك في المقام في بقاء الفرد الحادث المردد على أي تقدير من تقديري حدوثه، لانه على أحد تقديريه مقطوع العدم وعلى التقدير الثاني مقطوع البقاء.

الثاني: ان المطلوب في باب الاستصحاب هو تحقق الشك في بقاء الحادث على ما هو عليه وعلى جميع تقادير حدوثه، بحيث يحاول في الاستصحاب الحكم ببقاء ذلك الحادث على ما هو عليه ، ومن الواضح انه لا شك في الحادث

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى فرائد الاصول / ٢٦٨ ـ الطبعة الأولى.

(٢) وقد أطال المحقق النائيني (رحمه الله) في تحقيق هذا المبحث، وتعرض سيدنا الاستاذ (مد ظله) في مجلس الدرس أولاً الى كلامه، ثم عقّبه بتحقيق المطلب، ونحن لا نرى لزوماً في نقل ما أفاده النائيني (قدس سره)، بل المهم بيان تحقيق المبحث وبه يتضح كلام الاعلام صحةً وفساداً.

ـ المطلوب ابقاؤه ـ على كلا تقديريه، لانه على احد تقديريه مرتفع قطعاً، وعلى التقدير الآخر باق قطعاً. فلا شك في بقاء ما تحقق سابقاً على ما هو عليه وكيفما كان.

وأما اليقين بالحدوث، فعدمه واضح، بناء على الالتزام بان العلم الاجمالي متعلق بالجامع وعدم سرايته الى الخصوصية أصلاً، إذ الفرد لا يقين به كما لا يخفى.

ولا ندري لماذا لم يتعرض المحقق النائيني (رحمه الله) الى هذا الايراد مع التزامه بالمسلك المزبور.

وأمـا بناء على ما اخترناه من تعلق العلم بالجامع وسرايته الى الخارج وارتباطه بواقع معين خارجاً، بحيث يكون الجامع مشيراً اليه، ويمكن ان يقول العالم إجمالاً: ان هذا هو معلومي بالاجمال لو انكشف له الحال، بناء على هذا المسلك قد يتخيل تعلق اليقين بالفرد المردد. لكنه تخيل فاسد، لما عرفت سابقاً من ان الفرد المردد لا علم به بخصوصياته، بل بمقدار الجامع المشير اليه.

وعليه، فالفرد الواقعي متعلق لليقين من جهة واحدة مجملة ومجهول من سائر الجهات المميزة لها.

ومن الواضح: ان ظاهر اليقين بالشيء المأخوذ في موضوع الاستصحاب هو اليقين به بقول مطلق وبجهاته المميزة، بحيث يصح ان يقال له عرفاً انه معلوم، والمعلوم بالاجمال لا يقال له انه معلوم، بل يقول القائل انه لم يكن يدري به، ولذا قلنا انه مردد لدى العالم، وهو يعني انه ليس بعالم به، فالحرمة الثابتة للاناء النجس الواقعي المردد بين اناءين لا يقال عرفاً إنها معلومة.

وبعبارة أخرى: ان المعلوم شخصاً هو الكلي المرتبط بواقع معين خاص، والمنطبق على احد الفردين خاصة واقعاً والمتشخص به في الواقع.

أما المنطبق عليه فليس معلوماً وان ارتبط به المعلوم، إذ عرفت ان العلم

الاجمالي هو العلم بالجامع. غاية الأمر انه يرتبط بالخارج وينطبق عليه، وهذا لا يصحح تعلق العلم بالخارج، بحيث يقال عرفاً انه معلوم. بخلاف موارد العلم التفصيلي، فانه يقال انه معلوم بنفسه وان كان مجهولاً من سائر جهاته.

فالـواقع في مورد العلم الاجمالي معلوم لكنه بالاجمال، وهو كما عرفت يرجع الى تعلق العلم بالصورة الاجمالية الجامعة، فالعلم لم يتعلق بالفرد، بل تعلق بالكلي وهو غير الفرد.

والنتيجة: ان استصحاب الفرد المردد مما لا يمكن الالتزام به لفقدانه ركني الاستصحاب.

وأما استصحاب الكلي المتحقق في ضمن أحد الفردين، فلا اشكال فيه من جهة اليقين بالحدوث والشك في البقاء فانهما متوفران فيه.

ولكن يشكل من جهة أخرى، وهي: ان المقصود به.

إن كان اثبات وجوب الفرد الباقي الذي لم يأت به المكلف فهو أصل مثبت.

وان كان المقصود به اثبات لزوم الخروج عن عهدة التكليف، فهو ثابت بقاعدة الاشتغال الثابتة بمجرد الشك، فلا حاجة في ذلك الى الاستصحاب لأنه لغو، أو تحصيل للحاصل، بل قيل انه أردأ انحاء تحصيل الحاصل، لانه من باب احراز موضوع الأثر الثابت لما هو محرز بالوجدان بالتعبد.

وهـذا إشكال ذكره المحقق النائيني على الاستصحاب هنا، وفي موارد البراءة،فذهب الى: انه لا مجال لاجراء استصحاب البراءة لاثبات عدم العقاب لترتبه على مجرد الشك، فيكون الاستصحاب لاثبات ذلك تحصيلاً للحاصل، بل من اردأ أنحائه.

وقد يقال: ان الاستصحاب ههٰنا وارد على قاعدة الاشتغال، لان موضوع القاعدة هو الضرر المحتمل، وهي ثابتة بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل.

ومن الواضح انه باستصحاب التكليف يرتفع احتمال الضرر للقطع به بعد القطع بالتكليف تعبداً. فالأثر وان اتحد، لكن لا مانع من جريانه بعد انتفاء قاعدة الاشتغال به لارتفاع موضوعها، وإلا لاشكل الأمر في كل وارد ومورود متفقين في الأثر وهو خلاف المتسالم عليه عند الكل.

وبمثل ذلك يقال في استصحاب عدم التكليف وانه وارد على قبح العقاب بلا بيان، لانه يكون بياناً على العدم فيرتفع اللابيان. إذن فلا لغوية فيه وليس هو من تحصيل الحاصل، فضلاً عن ان يكون من أردأ انحائه.

ويمكن المناقشة في هذا القول:

أولاً: بان قاعدة الاشتغال ليست بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل، لما عرفت ـ في مبحث البراءة العقلية في تفسير كلام الشيخ ـ من أن وجوب دفع الضرر المحتمل على تقدير ثبوته يتفرع على تنجيز التكليف الموجب لاحتمال الضرر، إما بالعلم الاجمالي أو بالاحتمال قبل الفحص أو بقيام الدليل على وجوب الاحتياط في الشبهة، فالتنجيز في مرحلة سابقة على وجوب دفع الضرر المحتمل، وقاعدة الاشتغال ترجع الى الحكم بتنجز التكليف وثبوت العقاب على مخالفته.

ومن الواضح ان تنجز التكليف في كل من الطرفين فيما نحن فيه ناشئ من العلم الاجمالي بالتكليف واحتمال انطباقه على كل طرف من أطرافه ـ سواء أقلنا بالعلية التامة أم بالاقتضاء وتعارض الأصول ـ، فمجرد حدوث العلم يوجب الحكم بالتنجيز وترتب العقاب على مخالفته، وهذا هو معنى قاعدة الاشتغال فيما نحن فيه. ولا يخفى ان الاستصحاب لا يرفع موضوعها، إذ هو لا يرفع العلم السابق، كيف؟ وهو يتقوم بثبوته. كما لا ينفي او يثبت الانطباق، بل غاية ما يثبت هو التعبد بثبوت الحكم بقاء، وهو لا يزيد على العلم به، وقد عرفت ان العلم الحادث دخيل في تحقق القاعدة لا رافع لها. مع أن الأثر العقلي يترتب على

مجرد حدوث العلم بالتكليف للزوم الخروج عن عهدته ولو حصل الشك بعد ذلك في بقـائه، كما عرفت ذلك في مبحث الاضطرار فراجع. ولعل هذا هو مقصود المحقق النائيني من ان الأثر يترتب على مجرد الحدوث، فاحراز البقاء لا فائدة فيه.

وثانياً: لو سلمنا ان قاعدة الاشتغال بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل لا بملاك التنجيز، فالاستصحاب لا يوجب القطع بالضرر.

أما بناء على انه لا يتكفل سوى التنجيز والتعذير فواضح جداً، إذ هو يتكفل بيان ثبوت العقاب على الواقع لو كان ثابتاً، وهذا لا يزيد على ماهو ثابت في نفسه بواسطة العلم الاجمالي واحتمال الانطباق، فلا يرفع موضوع قاعدة الاشتغال.

وأما بناء على تكفله جعل حكم ظاهري مماثل للواقع، فلأن العقاب في مورده على مخالفة الواقع لو صادفه، ولا عقاب على مخالفة الظاهر لو لم يصادف الواقع. وعليه فهو لا يفيد اكثر من تنجيز الواقع، فلا يكون وارداً على قاعدة الاشتغال.

نعم، قد يتوهم حكومة الاستصحاب على قاعدة الاشتغال، لانها وان تكفلت بيان احتمال الضرر، لكن بلسان اثبات الواقع وثبوته.

ولكنه توهم فاسد، إذ لا معنى للحكومة في باب الاحكام العقلية، بل هي تختص بالأدلة اللفظية الشرعية.

نعم، اذا التزم بثبوت العقاب على مخالفة الحكم الظاهري وعدم تعدد العقاب مع موافقة الواقع للظاهر، يكون المورد ـ بالاستصحاب ـ من موارد القطع بالعقاب ـ إذ لو التزم بالتعدد، فالعقاب على الواقع يكون محتملاً لا مقطوعاً، كما لا يخفى وجهه فانتبه ـ، نظير موارد العلم التفصيلي بالحكم الشرعي فلا موضوع لقاعدة الاشتغال حينئذٍ، ولكنه مبنى فاسد لا نلتزم به.

وجملة القـول: ان مبنى قاعدة الاشتغال على حدوث اليقين بالتكليف واحتمال انطباقه على كل طرف، والاستصحاب لا يتصرف في شيء من ذلك. ولو فرض كون الشك في البقاء دخيلاً أيضاً في قاعدة الاشتغال، بمعنى عدم الدليل على التكليف وجـوداً أو نفياً، فهو انما يسلم في مورد العلم التفصيلي بالحكم الشخصي، فان قاعدة الاشتغال تنشأ من الشك في الفراغ، إذ قبل الشروع في الامتثال لا معنى لقاعدة الاشتغال للعلم بالحكم.لا فيما نحن فيه مما كانت قاعدة الاشتغال تتقوم بالعلم الاجمالي والشك في الانطباق، فان قاعدة الاشتغال لا تتقوم بعدم الدليل على ثبوت التكليف كالاستصحاب، إذ الاستصحاب غاية ما يثبت التكليف الاجمالي ويرفع الشك في بقاء الكلي، أما تعيين انطباقه فلا يتكفله فلا يستغنى به عن قاعدة الاشتغال بل نحتاج اليها، ولذا قلنا انه لا يزيد على العلم بالحـدوث. نعم هي تتقوم بعدم الدليل على ارتفاع التكليف، وهو محرز بالـوجـدان ولا ربط للاستصحـاب فيه كما لا يخفى. هذا مضـافـاً الى ان الاستصحاب لا يرفع الشك في العقاب لأنه إنما يتكفل تنجيز الواقع لا اكثر.

فظهر بذلك: ان الاستصحاب لا مجال له فيما نحن فيه ـ وفاقاً للشيخ ـ لانه من تحصيل الحاصل، أو اردأ انحائه كما قيل .

نعم، لو فرض ان للاستصحاب أثراً آخر غير أثر قاعدة الاشتغال، فلا مانع من جريانه بلحاظ ذلك الأثر، إذ لا يكون حينئذٍ لغواً، كما التزم به الشيخ في استصحاب البراءة اذا ترتب عليها اثر غير الأثر العقلي بملاك قبح العقاب بلا بيان[1].

ومن هنـا يظهـر أنـه لا وقـع للايراد على الشيخ في التـزامه باجراء الاستصحاب في مورد الشك في بقاء التكليف الشخصي، كاستصحاب وجوب

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى.فرائد الاصول / ٢٠٤ ـ الطبعة الأولى.

الظهر عند الشك في ادائها. ببيان: انه يكفي في لزوم الخروج عن عهدتها قاعدة الاشتغال المترتبة على حدوث اليقين بالوجوب والشك في الامتثال.

وجه ظهور فساد هذا الايراد: ما أشار اليه الشيخ (رحمه الله) في ذيل كلامه من: انه يترتب على استصحاب التكليف الشخصي أثر آخر، وهو جواز الاسناد والاستناد بحيث يصح له الاتيان بصلاة الظهر بنية الظهر جزماً، وهذا مما لا يترتب على قاعدة الاشتغال، كما لا يثبت في موارد استصحاب الكلي الذي هو محل الكلام.

هذا غاية ما يمكن أن نقوله في هذا المجال، فتدبره فانه لا يخلو من دقة.

المقام الثاني:

في دوران الأمر بين الأقل والاكثر الارتباطيين

الكلام في دوران الأمر بين الأقل والاكثر الارتباطيين يقع في صورتين:

الصورة الأولى: في الشك في الجزئية.

كتردد الواجب بين كونه واجد السورة أو فاقدها.

ولا يخفى عليك ان البحث في الأقل والأكثر يكون بعد الفراغ عن جهتين:

الأولى: الالتزام بالبراءة في الشبهات البدوية.

الثانية: الالتزام بمنجزية العلم الاجمالي عند دوران الأمر بين المتباينين.

وذلك، لان غاية ما يحاوله القائل بالاحتياط في مورد الدوران بين الأقل والأكثر، هو دعوى عدم انحلال العلم الاجمالي والحاق الأقل والأكثر بالمتباينين، فاذا لم يثبت الاحتياط في المتباينين فلا يثبت فيما نحن فيه ولا مجال لتوهمه.

كما ان غاية ما يحاوله القائل بالبراءة هو دعوى انحلال العلم الاجمالي، وكون شبهة وجوب الأكثر بدوية، فاذا لم تثبت البراءة في الشبهات البدوية فلا مجال لتوهمها فيما نحن فيه.

إذن، فلابد من فرض هاتين الجهتين مفروغاً عنهما، والبحث في أن الأقل والاكثر من قبيل المتباينين فيجب الاحتياط، أم من قبيل الشبهة البدوية فلا يجب الاحتياط.

وبعد ان عرفت ذلك، نقول: إن الوجه الذي يرتكز عليه القائل بالاحتياط هو أمران:

الأمر الأول: العلم الاجمالي بوجوب العمل المردد بين الأقل والاكثر، إذ العلم الاجمالي يوجب تنجيز كلا طرفيه فيجب الاتيان بالاكثر.

وأساس القول بالبراءة على الالتزام بانحلال العلم الاجمالي وعدم تأثيره.

وقد اختلفت كلمات الاعلام في هذا المجال تفصيلاً واطلاقاً.

ويمكننا ان نشير الى المسالك المذكورة في تقريب الانحلال باربعة وجوه:

الأول: الانحلال في حكم العقل ـ بمعنى الانحلال الحكمي الراجع الى عدم تأثير العلم الاجمالي في التنجيز ـ بقيام العلم التفصيلي بتنجز الاقل وعدم تنجز الاكثر.

الثاني: الانحلال الحقيقي في حكم الشرع بقيام العلم التفصيلي بوجوب الأقل والشك في وجوب الاكثر.

الثالث: الانحلال الحكمي بجريان الأصل المؤمن في الاكثر بلا معارض، وهو يبتني على القول بالاقتضاء.

الرابع: الانحلال بواسطة حكومة دليل البراءة على أدلة الأجزاء والشرائط، وهو ما ذهب اليه صاحب الكفاية (رحمه الله).

وقد نسب إلى الشيخ (رحمه الله) القول بالانحلال في حكم الشرع. ببيان: ان الأقل معلوم الوجوب تفصيلاً إما بالوجوب النفسي أو المقدمي الغيري، والاكثر مشكوك الوجوب فينحل العلم الاجمالي.

واستشكل فيه: بعدم الأثر العملي العقلي للوجوب الغيري لعدم قابليته للتنجز، وبأنه (قدس سره) لا يلتزم باتصاف الاجزاء بالوجوب الغيري[1].

والذي يظهر لنا ان نظر الشيخ (رحمه الله) الى الانحلال في حكم العقل لا في حكم الشرع.

وقد يقرّب الانحلال في حكم العقل بدواً: بان الأقل منجز على المكلف وفي عهدته قطعاً سواء كان هو الواجب ام كان الاكثر هو الواجب. بخلاف الاكثر. فانه لا يعلم بوجوبه فلا يكون منجزاً، وبذلك ينحل العلم الاجمالي بلحاظ أثره العقلي وهو التنجيز، فلا يؤثر في تنجيز الاكثر.

ولكن صاحب الكفاية ذهب الى استحالة الانحلال المزبور، لانه يستلزم الخلف، كما انه يستلزم من فرض وجوده عدمه. وذلك..

أما استلزامه الخلف، فلأن تنجز الأقل على كل حال يتوقف على فرض تنجز الأكثر، إذ لا يكون الأقل منجزاً مطلقاً الا اذا كان التكليف المعلوم بالاجمال منجزاً مطلقاً حتى لو فرض تعلقه بالاكثر، فلو كان تنجز الأقل مطلقاً مستلزماً لعدم تنجز الاكثر كان خلفاً، لأنه خلاف المفروض، أو لانه يلزم ان يكون المعلول للتنجز مانعاً عنه، فيكون الشيء سابقاً ولاحقاً في آن واحد.

وأما استلزام عدمه من فرض وجوده، فلأنه إذا كان تنجز الاقل على كل حال مستلزماً لعدم تنجز الاكثر كان ذلك مستلزماً لعدم تنجز الأقل مطلقاً لعدم تنجز التكليف على كل حال، وهو يستلزم عدم الانحلال، لان أساس الانحلال بتنجز الأقل مطلقاً. فيلزم من الانحلال عدمه[2].

هذا ما افاده في الكفاية، وعليه بنى عدم انحلال العلم الاجمالي وعدم

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٦٢ ـ الطبعة الأولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٦٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

جريان البراءة العقلية من الاكثر لقيام البيان.

وهو ينظر الى ما سلكه الشيخ (رحمه الله) من دعوى الانحلال في حكم العقل التي تظهر من كلماته الأخيرة، حيث ذهب الى العلم التفصيلي بثبوت العقاب على ترك الأقل، إما لوجوبه لنفسه او لانه سبب لترك الاكثر، بخلاف الاكثر فيكون العقاب عليه عقاباً بلا بيان.

ولكن كلام الشيخ ودعـواه تبتني على أمر غفل عنه صاحب الكفاية وغيره، فكان نتيجته هو ايراد الكفاية على دعوى الانحلال بما عرفت.

بيان ذلك: ان التكليف بمركب ذي أجزاء عديدة..

تارة: يلتزم بان له تنجيز واحد بلحاظ مجموع الأجزاء، فاما ان يتنجز مطلقاً واما ان لا يتنجز كذلك.

وأخرى: يلتزم بانه قابل للتبعض في التنجيز بلحاظ تعدد أجزائه، فيكون منجـزاً من جهة بعض أجزائه، ولا يكون منجزاً من جهة بعض آخر ـ نظير بطلان العمـل، فانه تارة يستند الى ترك الكل، واخرى يستند الى ترك أحد الاجزاء خاصة ـ. فاذا علم المكلف بوجوب بعض اجزاء المركب وجهل البعض الآخر، فلو ترك الاجزاء المعلومة وظهر وجوب الكل المركب منها ومن المجهول، كان للمولى ان يعاقبه على ترك الاكثر المستند الى ترك الاجزاء المعلومه له، لان المركب بذلك المقدار مما قام عليه البيان. أما اذا جاء بها فليس له أن يعاقبه على ترك الاكثر المستند الى ترك الاجزاء المجهولة لانه عقاب بلا بيان.

ولا يخفى عليك انـه مع الالتزام بالتبعض في التنجيز بالتقريب الذي عرفته، يتم الانحلال في حكم العقل بلا تأتي محذور الكفاية عليه.

وذلك، لانه إذا علم إجمالاً بوجوب الأقل أو الاكثر فقد علم بوجوب الأقل تفصيلاً، إما لنفسه أو لكونه جزء الأكثر، وهذا يستلزم العلم بان ترك الأقل موجب للعقاب إما لوجوبه لنفسه أو لتنجز الاكثر من جهته، فمخالفة الأقل

معلومة القبح تفصيلاً، فهو منجز على كل حال كان هو الواجب أو كان الواجب الاكثر.

أما الزائد على الأقل، فلا علم بقبح مخالفته وبترتب العقاب على تركه، فيكون مورداً للبراءة عقلاً، لان العقاب عليه ـ يعني على الاكثر من جهته ـ عقاب بلا بيان، لسقوط العلم الاجمالي عن صلاحيته للبيانية والتنجيز بعد العلم التفصيلي بقبح المخالفة في أحد طرفيه وتنجزه.

ولا يخفى انـه حينئذٍ لا مجال لايراد الكفاية على دعوى الانحلال بما تقدم، إذ لا خلف في فرض منجزية الاقل على كل حال، إذ هو مستلزم لفرض تنجز الاكثر من جهة الأقل خاصة لا تنجزه بقول مطلق، كي يكون فرض عدم تنجزه خلفاً. كما انه لا يستلزم من فرض وجود الانحلال عدمه، إذ الانحلال يبتني على فرض منجزية الاكثر من جهة الأقل المستلزم لعدم تنجز الاكثر من جهة الزائد المشكوك وهو لا يستلزم عدم الانحلال.

نعم، ايراد الكفاية متجه على تقدير الالتزام بعدم التبعض في التنجيز، وأن الاكثر إما أن يفرض تنجزه من حيث المجموع أو يفرض عدم تنجزه كذلك، ولا معنى للتنجيز من جهة دون أخرى.

إذا عرفت ذلك. فاعلم ان اساس كلام الشيخ هو الالتزام بالتبعض في التنجيز كما هو ظاهر صدر كلامه[1] فلاحظه.

وعليه، فلا يرتبط به اشكال الكفاية، لما عرفت من انه يبتني على عدم فرض التبعض في التنجيز، وهـو غفلة من صاحب الكفاية عن اساس كلام الشيخ (رحمه الله).

ولعله مما يؤيد غفلة الكفاية عن نظر الشيخ الى التبعض في التنجيز هو:

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول ٢٧٣ ـ الطبعة الأولى.

ان المحقق الأصفهاني ـ وهو تلميذ صاحب الكفاية ـ ينقل كلاماً لصاحب الحاشية[١] يشير فيه الى التبعّض في التنجيز ويردّه ولا يشير الى احتمال ذلك من كلام الشيخ[٢]. مما يظهر منه انه قد أخذ عدم التبعّض في التنجيز مفروغاً عنه في كلام الشيخ. فالتفت.

ثم إنه اذا ظهر لك ان مدار صحة تقريب الانحلال في حكم العقل على الالتزام بالتبعض في التنجيز، فلا بد من تحقيق هذه الجهة. فان الذي نراه هو انحصار مستند القول بالبراءة على الانحلال في حكم العقل بالبيان المتقدم، وإلا أشكل الأمر في باب الأقل والاكثر، اذ ستعرف ما في الوجوه المذكورة من الضعف. وعلى كل حال فالذي نبني عليه ـ تبعاً للشيخ ـ هو التبعض في التنجيز إذ هو مما يشهد له بناء العقلاء في مقام امتثال الأحكام، ولا مجال لانكاره.

وعلى هذا فالذي نبني عليه في مسألة الأقل والاكثر هو الانحلال في حكم العقل بالتقريب الذي عرفته المستلزم لجريان البراءة عقلاً ونقلاً من الاكثر من جهة الزائد المشكوك جزئيته.

وهذا هو العمدة في هذه المسألة كما سيتضح.

وقد حمل المحقق النائيني (رحمه الله) كلام الشيخ على ارادة الانحلال في حكم الشرع، لكن لا بالتقريب المتقدم، بل بتقريب آخر وهو: انه يعلم تفصيلاً بوجوب الأقل إما نفسياً استقلالياً أو ضمنياً، فلا مجال لجريان أصل البراءة فيه لا عقلاً ولا شرعاً، بخلاف وجوب الاكثر، فانه مشكوك، فلا مانع من اجراء البراءة فيه عقلاً وشرعاً، إذ العلم الاجمالي لا يصلح للمانعية بعد انحلاله.

ثم انه أورد عليه: بان العلم التفصيلي بوجوب الأقل هو عين العلم

(١) الاصفهاني المحقّق الشيخ محمد تقي، هداية المسترشدين: /٤٤٨ ـ الطبعة الأولى. ٢/٢٦٢.

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين نهاية الدراية ٢ / ٢٦٢ ـ الطبعة الاولى.

الاجمالي بين الأقل والاكثر، إذ التردد بين الأقل والاكثر يرجع الى التردد بين أخذ الأقل لا بشرط من جهة الجزء الزائد، وبين أخذه بشرط شيء الذي هو عبارة عن الاكثر، والعلم التفصيلي بوجوب الأقل إما لنفسه أو ضمناً هو عين ذلك العلم الاجمالي، فيلزم ان يكون العلم الاجمالي موجباً لانحلال نفسه.

هذا خلاصة ما أفاده في نقل كلام الشيخ والايراد عليه[1].

وهو متين، لكن عرفت ان منظور كلام الشيخ ليس الى الانحلال في حكم الشرع، بل الى الانحلال في حكم العقل بالتقريب الذي عرفته، فالتفت.

وقد ذهب المحقق الأصفهاني الى الانحلال في حكم الشرع ببيان محصله: ان الاجزاء لا تكون واجبة بالوجوب الغيري المقدمي، بل ليس هناك إلا وجوب واحد نفسي منبعث عن ارادة نفسية واحدة منبعثة عن غرض واحد قائم بالأجزاء بالأسر التي هي عين الكل. وعليه فهذا الوجوب النفسي الشخصي المعلوم أصله منبسط على تسعة اجزاء مثلاً بتعلق واحد وانبساطه بغير ذلك التعلق على الجزء المشكوك غير معلوم، فالتكليف بالمقدار المعلوم يكون فعلياً منجزاً وبالمقدار المجهول لا مقتضي لفعليته وتنجزه. وبما ان التكليف المتعلق بالأقل هو الوجوب النفسي الذي يترتب الثواب والعقاب على مخالفته وموافقته فلا تتوقف فعليته وتنجزه على تكليف آخر غير معلوم.

هذا خلاصة ما أفاده (قدس سره)[2] ومرجعه كما يظهر الى انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل بالوجوب النفسي الاستقلالي أو الضمني، كما أن مبناه على الالتزام بقابلية الأمر الضمني ـ في حد نفسه ـ للتنجز، بحيث تكون له اطاعة مستقلة. فيكون الأقل معلوم التنجز على

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ١٥٢ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٦٤ ـ الطبعة الاولى.

كل حال، والزائد مشكوك فيكون مجرى للبراءة.

وبذلك يختلف عما ذكرناه في تقريب الانحلال، لانا وان التزمنا بتنجز الأقل على كل حال لكن من باب تنجز الاكثر من جهة الأقل، لا تنجزه على كلا تقديريه ولنفسه مع قطع النظر عن تنجز الاكثر كما هو مبنى كلام الاصفهاني.

ونحن لا نريد أن نطيل في مناقشته والتعرض الى جهات كلامه كلها فذلك مما لا يهمنا فعلاً.

بل نقتصر في مقام المناقشة على بيان ان الأمر الضمني لا اطاعة له مستقلة، فلا يقبل التنجيز المستقل، فلا ثواب ولا عقاب على موافقته ومخالفته خاصة، كما عرفت ذلك في مبحث التعبدي والتوصلي. كما انه قد تقدم منه هناك ما ينافي ما التزم به هنا، فراجع.

وعليه، فالعلم بوجوب الأقل على كل حال لا ينفع في حلّ العلم الاجمالي، إذ أحد تقديري وجوبه وهو الوجوب الضمني لا أثر له عقلاً ولا معنى لتنجزه، فلا يكون العلم به موجباً لانحلال العلم الاجمالي. فتدبر والتفت.

وقد ذهب المحقق العراقي (رحمه الله) الى الانحلال في حكم الشرع ايضاً، بل ادعى انه ليس لدينا علم اجمالي في الحقيقة إلا وهماً، وانما الموجود ليس إلا العلم التفصيلي بوجوب الأقل والشك بدواً في وجوب الاكثر. ببيان محصله: ان الاختلاف بين الأقل والاكثر ليس ناشئاً من اختلاف الوجوب المتعلق بالأقل مع الوجوب المتعلق بالاكثر، بل الوجوب المتعلق بالاقل لا يختلف سنخاً ووجوداً، سواء سرى الوجوب الى الاكثر ام لم يسر، وانما الاختلاف ناشئ من اختلاف حد التكليف من حيث وقوفه على الأقل أو سرايته الى الجزء الزائد، ومرجع الضمنية والاستقلالية الى ذلك.

وهذا نظير الخط القصير والطويل، فانه اذا رسم الشخص الخط القصير

ثم أضاف اليه ما يوجب طوله فان واقع الخط القصير لم يختلف في كلا الحالين، وانما الاختلاف نشأ من جهة الحد الخاص وثبوت الزيادة، وهي لا توجب تغيراً في واقع القصير عما كان عليه قبل الزيادة.

وإذا ظهر ذلك، فعند الشك بين الأقل والاكثر يكون مرجع الشك الى الشك في ثبوت الزيادة على المقدار الأقل وعدمه ليس إلا، واما وجوب الأقل فهو معلوم بالتفصيل سواء أكانت الزيادة ام لم تكن: إذ المفروض ان حقيقته ووجوده واحد لا يختلف على كلا التقديرين، فلا شك لدينا في وجوب الأقل اصلاً وإنما الشك في ثبوت الوجوب للجزء الزائد المشكوك. إذن فليس لدينا إلا علم تفصيلي وشك بدوي[1].

وما أفاده (قدس سره) ـ مع قطع النظر عن دعوى عدم اختلاف سنخ الوجوب الضمني والاستقلالي ـ لا يمكن المساعدة عليه لوجهين:

الأول: ان الوجوب الضمني للأقل لو كان الواجب هو الأكثر يختلف وجوداً عن الوجوب الاستقلالي له لو كان الواجب هو الاقل، إذ ما أفاده من عدم الاختلاف وجوداً نظير الخط القصير والطويل انما يتم لو فرض رسم الخط تدريجاً، فان ضم الزيادة اليه لا يغير منه شيئاً أصلاً. لا ما اذا رسم الطويل دفعة، كما لو كان بواسطة الطابعة، فان وجود الأقل في ضمن الاكثر يختلف وجوده عن وجوده بنحو الاستقلال. فمع الشك يكون الدوران بين وجودين، فلا علم تفصيلي بوجود خاص للأقل، بل يشك بانه بأي نحو وجد.

والأوامر الشرعية من هذا القبيل، لان تعلقها بالمجموع دفعي لا تدريجي، فلا يحصل العلم التفصيلي بالوجود الخاص للأقل، بل يتردد أمره بين نحوي وجوده من الاستقلالي أو الضمني.

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار٣ / ٣٨٠ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

الثاني: انه سلمنا وحدة وجود وجوب الاقل الضمني والاستقلالي، لكن نقول: ان الوجود الضمني لا أثر له في مقام الطاعة، فالعلم التفصيلي بوجوب الأقل على كلا التقديرين لا ينفع حينئذٍ في اثبات الانحلال، اذ لا اثر له عقلاً على تقدير كون الواجب هو الاكثر، الا اذا كان الاكثر منجزاً، ولكن يثبت محذور الكفاية المتقدم. نعم اذا التزم بالتبعض في التنجيز ـ كما يصرح به في أواخر كلامه ـ يتم الانحلال، ومعه لا حاجة الى اتعاب النفس في اثبات الانحلال بالنحو المزبور، بل يتحقق الانحلال ولو اختلفت حقيقة الوجوب الضمني مع حقيقة الوجوب الاستقلالي ووجوديهما.

وبالجملة: الانحلال يتوقف على الالتزام بالتبعض في التنجيز، وإلا فلا وجه له. فتدبر.

أما المحقق النائيني (قدس سره)، فقد ذهب الى عدم صحة الرجوع الى البراءة العقلية للعلم الاجمالي الصالح لتنجيز كلا طرفيه، ودعوى انحلاله بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل مدفوعة بما تقدم منه، من ان العلم التفصيلي المدعى هو عين العلم الاجمالي، فلا معنى للانحلال به. ولكنه ذهب الى صحة الرجوع الى البراءة الشرعية وانحلال العلم الاجمالي حكماً بواسطتها، وذلك لوجهين:

الأول: ان العلم الاجمالي ينحل حكماً بجريان الأصل المثبت في طرف والنافي في طرف آخر كما تقدم، وما نحن فيه كذلك. غاية الأمر ان الأصل غير متعدد، بل هو أصل واحد يتكفل كلتا الجهتين، أعني: نفي التكليف في طرف واثباته في طرف آخر، وهو أصالة البراءة من الجزء الزائد المشكوك، فانه بنفسه يثبت اطلاق الأمر ظاهراً وعدم تقيد متعلقه بالجزء المشكوك، وهو معنى وجوب الأقل، لان وجوبه يرجع الى أخذه لا بشرط وعدم لحاظ شيء زائد معه، وهذا بنفسه يثبت بأصالة البراءة، لانه مفادها لا من باب الملازمة كي يرد عليه أنه يكون من الأصل المثبت. فأصل البراءة كما ينفي الأكثر يثبت الأقل، واطلاق

الأمر ظاهراً من جهة الجزء المشكوك.

وهذا هو معنى ما يعبّر عنه بالاطلاق الظاهري.

الثاني: ان لزوم الاحتياط في باب العلم الاجمالي من جهة تعارض الأصول النافية في أطرافه، وليس الأمر فيما نحن فيه كذلك لجريان الأصل في الاكثر بلا معارض. أما جريانه في التكليف بالاكثر فلأنه مشكوك.

وأما عدم معارضته بجريانه في الأقل، فلأن الأقل معلوم الوجوب على كل تقدير، فلا تكون رتبة الحكم الظاهري محفوظة فيه، فينحل العلم الاجمالي بذلك[1].

هذا توضيح ما أفاده في المقام، وعبارته من حيث كون مجرى الأصل هو وجوب الاكثر أو جزئية المشكوك مختلفة لا يمكن ان يستفاد منها شيء واحد .

وما أفاده لا يمكننا الالتزام به..

أما الوجه الأول، ففيه: ان مجرى البراءة اما ان يكون جزئية المشكوك، واما ان يكون وجوب الاكثر.

فان كان المقصود اجراء البراءة في جزئية المشكوك. فيدفعه: انه انما يتم لو التزم بالتبعض في التنجيز.

أما اذا لم يلتزم به ـ كما هو ظاهر كلامه، ولذا منع من اجراء البراءة العقلية ـ، فلا يصح إجراء البراءة في الجزئية ونفي اعتبار الجزء المشكوك بالأصل، لأن مجرى البراءة على المسالك المختلفة في مفاد حديث الرفع من تكفله رفع الاحتياط أو جعل الاباحة ونفي الالزام كناية، لا بد أن يكون مما يقبل التنجيز ومما يكون فيه الزام وكلفة بنفسه على المكلف.

ومن الواضح ان الجزء لا تنجيز فيه ولا معنى للاحتياط من قبله، كي

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ١٦٣ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

ينفى بحديث الرفع، كما لا الزام من جهته نفسه، بل الالزام به من جهة الأمر بالكل وأنه بعضه، فلا معنى لجعل الاباحة ونفي الالزام به كناية.

نعم لو فرض الالتزام بالتبعض في التنجيز كان الجزء قابلاً للتنجّز وعدمه فيقبل الرفع، لكن عرفت أنه خلاف مبناه، إذ لازم التبعض هو اجراء البراءة العقلية وهو لا يلتزم به.

وإن كان المقصود إجراء البراءة في وجوب الاكثر، فهي معارضة باجراءها في وجوب الأقل استقلالاً لأنه مشكوك أيضاً، كما ان اجراء البراءة في وجوب الاكثر لا يثبت وجوب الأقل إلا بالملازمة، وليس حالها حال البراءة من جزئية المشكوك. فانتبه.

وأما حديث إطلاق الأمر وثبوت وجوب الاقل باجراء البراءة من الزيادة المشكوكة، فهو غير سديد، لان نفي الجزئية ظاهراً ـ كما التزم به (قدس سره) ـ يرجع الى عدم وجوب الاحتياط من جهة الجزء المشكوك، وهذا لا يتكفل اثبات اطلاق الأمر ونفي تعلقه بالمقيد الراجع الى وجوب الأقل، لان عدم وجوب الاحتياط لا يتنافى مع وجود الواقع وثبوته.

هذا، مضافاً الى ان الرفع الظاهري إنما يثبت اطلاق الأمر اذا كان الأمر ثابتاً بدليل ظاهري بأن كان الأمر ظاهرياً، كوجوب الاحتياط اذا تردد بين الأقل والاكثر.

أما إذا كان الأمر المردد واقعياً، فرفع الجزئية ظاهراً في مرحلة الشك وبلسان الغض عن الواقع وقطع النظر عنه، لا يثبت اطلاق الأمر الواقعي ظاهراً، إذ الفرض انه لم ينظر فيه الى الواقع، بل أغفل أمر الواقع فيه وقطع النظر عنه، فتدبر فانه لا يخلو عن دقة[1].

---

(١) وبذلك يختلف عن الاطلاق الثابت بالامارة، فانه اطلاق ظاهري ويحكم على الواقع بانه مطلق ظاهراً، =

وأما الوجه الثاني، ففيه: ان العلم بوجوب الأقل على كل حال لا يمنع من اجراء البراءة فيه، لأن وجوبه الضمني لا اثر له عقلاً وبلحاظه هو، بل الأثر العقلي في مقام الاطاعة يترتب على الوجوب النفسي الاستقلالي، وهو مشكوك، فتجري فيه البراءة وتعارض البراءة في الأكثر. فالتفت.

وأما صاحب الكفاية فقد أشرنا الى انه سلك في هذا المقام مسلكاً يختلف عن مسالك القوم، فانه بعد ما نفى البراءة العقلية لعدم انحلال العلم الاجمالي التزم بجريان البراءة الشرعية، فتتكفل رفع جزئية المشكوك.

وأورد على نفسه: بان الجزئية لا يمكن أن يشملها حديث الرفع لأنها ليست بمجعولة ولا أثر لها مجعول وحديث الرفع انما يتكفل المجعول أو ذي الأثر المجعول.

وأجاب عن ذلك: بانها وان لم تكن مجعولة بنفسها إلا انها مجعولة بمنشأ انتزاعها، وهو الأمر الضمني، وهو يكفي في صحة تعلق الرفع بها.

ثم أورد على نفسه: بان رفع الأمر الضمني انما يكون برفع الأمر بالكل، إذ لا استقلال له في الوضع، واذا تكفل الحديث رفع الكل فلا دليل على ثبوت الأمر بالفاقد.

وأجاب عن ذلك: بان نسبة حديث الرفع الى أدلة الأجزاء نسبة الاستثناء، فكما انه لو ورد ما يدل على جزئية شيء وقيده بحال دون حال لا تثبت الجزئية إلا في ذلك الحال ويثبت الأمر بالفاقد في غيره، فكذلك أدلة الاجزاء بضميمة حديث الرفع الناظر اليها، يثبت الجزئية في حال دون حال، ففي حال الجهل لا جزئية للسورة مثلاً. فتدبر.

= اذ حكم الامارة وان ثبت عند الشك لكن لوحظ فيه اثبات الواقع لا قطع النظر عنه، ومثل الامارة الحكم الاستصحابي، فافهم.

ثم انه جاء في عبارته الأصلية لفظ: «السورة المنسية».

وأبدلت في بعض النسخ بلفظ: «المجهولة»، لأن البحث في مورد الجهل لا النسيان، ولكن يمكن فرض صحة العبارة الأولى، بان يكون ناظراً الى بيان مورد من موارد الجهل بالجزئية، وهي جزئية المنسي، بان شك في ثبوت الجزئية حال النسيان، فمقصوده تطبيق فقرة: «رفع ما لا يعلمون» على المورد، لا تطبيق فقرة: «رفع النسيان» فان له مبحثاً آخر يأتي التعرض اليه ان شاء الله تعالى، وعلى كل فالأمر سهل.

وما أفاده (قدس سره) غير وجيه، وذلك لانه إما ان يلتزم بتكفل حديث الرفع في صورة عدم العلم للرفع الواقعي على حد سائر الفقرات. او يلتزم بتكفله للرفع الظاهري.

فعلى الأول ـ كما قربناه في محله ـ يرد عليه:

أولاً: ان الجزئية لا تقبل الرفع، لان المرفوع في حديث الرفع ما كان قابلاً للوضع شرعاً، فان المراد به على ماحرر في محله هو رفع ما له اقتضاء الوضع لا رفع ما كان ثابتاً، وهذا ظاهر في ارادة رفع ما يقبل الوضع، والجزئية ليست من الأمور المجعولة، لان جعلها مع عدم تعلق الأمر بالمجموع المشتمل على الجزء لا ينفع في لزوم الامتثال، لانه من توابع الحكم التكليفي. ومع تعلق الأمر بالمجموع المشتمل على الجزء لا أثر لجعلها ولا حاجة اليه لانتزاعها من تعلق الأمر بالمركب.

وثانياً: لو سلمنا قابلية الجزئية للرفع ولو لم تكن قابلة للوضع، بدعوى انه لا يعتبر في صحة الرفع سوى كون المرفوع بيد الشارع ولو بالواسطة، ولا يعتبر قابليته لوضعه مباشرة. فما أفاده من كون حديث الرفع بمنزلة الاستثناء لحكومته على أدلة الاجزاء إنما يسلم فيما اذا كان الدليل الدال على رفع الجزئية خاصاً بان يأمره بمركب ثم يقول له إذا عجزت أو عسر عليك الجزء الفلاني فانا

لا أريده فان مثل هذا الدليل ظاهر عرفاً في ثبوت الأمر بالباقي عند العجز عن الجزء الخاص.

أما مثل حديث الرفع مما كان دليلاً عاماً يدل على رفع المجهول بهذا العنوان بقول مطلق لا بعنوان الجزئية، فلا ظهور له في بقاء الأمر بالفاقد لو شمل الجزء المجهول، بل هو ظاهر في رفع الجزئية برفع الأمر بالكل.

وأما ثبوت الأمر بالأقل الفاقد، فهو مما يحتاج الى دليل خاص.

فما أفاده (رحمه الله) من كون دليل الرفع مخصصاً لدليل الجزئية، بحيث يثبت الأمر بالفاقد غير تام، لان رفع الجزئية ملازم لرفع الأمر بالكل ولا ظهور للدليل حينئذٍ في ثبوت الأمر بالفاقد.

وعلى الثاني: ففيه:

أولاً: ان رفع الحكم في مرحلة الظاهر لا يتنافى مع ثبوته واقعاً ـ كما قرره في مبحث الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية ـ وعليه فكيف يكون دليل الرفع حاكماً على أدلة الجزئية الواقعية وموجباً لتخصيصها في غير حال الجهل؟.

وثانياً: ان مرجع الرفع الظاهري الى عدم وجوب الاحتياط ـ كما تقدم تقريبه في محله ـ فرفع الجزئية يرجع الى نفي تنجزها.

ومن الواضح انه بناء على عدم التبعض في التنجيز ـ كما هو مبنى كلامه ـ لا معنى لمنجزية الجزئية أو رفعها، بل التنجيز بلحاظ الكل. وعليه فمرجع الرفع ظاهراً الى نفي منجزية الاكثر، وهي معارضة بنفي منجزية الأقل، لأنها مشكوكة على مبنى عدم التبعض في التنجيز[1].

---

(١) ثم انّ سيدنا الاستاذ (دام ظله) عدل عن تفسير عبارة الكفاية بما فسّرها به الاعلام والتي صارت محط الاشكال من الكل وهو أحدهم.

فذهب الى أنّ المنظور في كلامه ليس هو اثبات تعلق الأمر بالباقي بواسطة دليل البراءة، بل =

وخلاصة ما تقدم: ان جميع ما قيل في وجه الانحلال غير صحيح إلا ما ذهب اليه الشيخ على الوجه الذي ذكرناه، وهو يبتني على الالتزام بالتبعض في التنجيز، فان الأقـل يكـون معلوم التنجز، والاكثر من جهة الزائد مشكوك، فيكون مجرى لأصالة البراءة عقلاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وشرعاً لأدلة البراءة الشرعية، فانه لا قصور في شمولها إما للجزئية بنفسها لتصور التنجيز فيهـا لو قلنـا بصحـة رفعها، أو لوجوب الاكثر من جهة الزائد خاصة، لأنه مشكوك التنجز من جهته خاصة.

وظهر ان الوجوه المذكورة في رد لزوم الاحتياط لأجل العلم الاجمالي متعددة:

أحدها: ما ذهب اليه المحقق العراقي من عدم العلم الاجمالي أصلاً، وانه ليس لدينا سوى العلم التفصيلي والشك البدوي.

= مقصوده ليس إلاّ دفع ما استشكله المستشكل من أنّ رفع الأمر بالجزء يلازم رفع الأمر بالكل فلا دليل على الأمر بالباقي.

فانّه أجاب عنه بعد الفراغ عن امكان توجه الرفع الى الجزئية وعدم المناقشة فيه، بأن حديث الرفع يتكفل النظر الى أدلّة الاجزاء، فيوجب تخصيصها بحال العلم ـ مثلاً ـ أو بحال الاختيار بحسب اختلاف فقراته. ومن الواضح انّ ارتفاع الجزئية لازم أعمْ من ارتفاع الأمر بالمرة ومن تعلقه بالباقي في الحال الخاص. إذن فالدليل الدال على رفع الجزئية لا يدل على ارتفاع الأمر بالكل بالمرة. وهذا هو ما يريد اثباته قبالاً للمستشكل، إذ يضم اليه العلم التفصيلي بوجوب الأقل ويترتب عليه الأثر حينئذٍ.

وجملة القـول: انّ النكتة التي يحاول صاحب الكفاية التنبيه عليها، هو عدم ملازمة رفع الجزئية لارتفاع الأمر بالعمل حتى يحتاج في اثباته الى أمر جديد، لا انّه يريد اثبات تعلقه بالباقي بواسطة رفع الجزئية كي يرد عليه ما تقدم، لأنّه في مقام دفع الاشكال على نفسه، وقد عرفت انّ الاشكال يرجع الى ملازمة رفع الجزئية لرفع الأمر بالكل.

نعم، ينحصر الايراد عليه بأن ما أفاده لا يتم إلاّ بناء على الالتزام بالتعبض في التنجيز وهو واضح، فالتفت.

والثاني: ما ذهب اليه بعض من انحلال العلم حقيقة الى علم تفصيلي وشك بدوي ـ كما استظهر ذلك من عبارة الشيخ أولاً ـ.

والثالث: ما وجهنا به كلام الشيخ من الانحلال في حكم العقل.

والرابع: الانحلال بواسطة جريان البراءة الشرعية خاصة في طرف الأكثر، إما لأجل عدم المعارضة كما ذهب اليه النائيني. واما لحكومة دليلها على ادلة الاجزاء كما ذهب اليه المحقق صاحب الكفاية.

وقد جاء تحقيق المطلب في الدراسات متشتتاً لا يخلو من خلط بين الكلمات. فقد قرب أولاً الانحلال في حكم الشرع كالوجه الثاني، ثم ذكر الانحلال في حكم العقل بنحو الذي ذكره الشيخ بعنوان انه عبارة أخرى. ثم تعرض لكلام الكفاية ونفاه بدعوى الانحلال بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل بالنحو الذي يظهر منه اختيار مذهب العراقي المتقدم[1].

وهذا يرد عليه:

أولاً: انه قد عرفت ان نكتة الخلاف بين الشيخ وصاحب الكفاية هي الالتزام بالتبعض في التنجيز وعدمه لا غير. وان المنظور في كلماتها الانحلال في حكم العقل خاصة، فاهمال هذه الجهة مستدرك.

وثانياً: انه لا يلتزم بمستلزمات مختار العراقي، لانه نفى تنجيز العلم بجريان الأصل في طرف الأكثر بلا معارض، مما يكشف عن انه يختار وجود العلم الاجمالي.

ثم أنه ذكر في مقام بيان جريان الأصل بلا معارض: ان الأمر يدور بين اطلاق الواجب وتقييده بالزائد، والأصل يجري في التقييد لانه كلفة زائدة، ولا يجري في الاطلاق لعدم الكلفة فيه.

---

(١) الشاهرودي السيد علي. دراسات في الأصول العملية ٢٧١/٣ ـ الطبعة الأولى.

وهـذا البيان ممنوع، وذلك لان الاطلاق والتقييد وان كانا طرفي العلم الاجمالي، لكن هذا العلم الاجمالي لا يرتبط بالعلم الاجمالي المدعى تنجزه، اذ العلم الاجمالي المدعى تنجزه هو العلم بتكليف والزام مردد. ومن الواضح أنه لا موهم لأخـذ الاطلاق في متعلق الالزام، بحيث يتحقق الالزام به، لان مرجع الاطلاق الى عدم دخالة شيء في متعلق التكليف ولا معنى للالزام بذلك. إذن فالعلم المدعى تنجزه هو العلم الاجمالي بوجوب الأقل أو الاكثر، وهذا وان لازم العلم الاجمالي بالاطلاق أو التقييد لكن لا ربط له بمحل الكلام، فهو نظير العلم الاجمالي بان الزمان فعلاً إما ليل أو نهار. إذن فمجرى البراءة على تقديرها هو وجـوب ذات الأقل لا نفس الاطلاق، وهي مما لا مانع من جريانها فيه، فتعارض البراءة في وجوب الأكثر. فالتفت ولا تغفل. ونكتفي بهذا المقدار من التنبيه على بعض المؤاخذات على الدراسات، والله سبحانه ولي العصمة.

وجملة القول: ان رد القول بالاحتياط لأجل العلم الاجمالي ينحصر في دعوى الانحلال في حكم العقل المبتني على الالتزام بالتبعض في التنجيز. فتأمل جيداً[1].

الامـر الثاني: من وجهي القول بالاحتياط ـ ما أشار اليه الشيخ في كلامـه، وهو انه لا اشكال في لزوم تحصيل غرض المولى الملزم بحكم العقل، فيجب الاتيان بما يحققه، وبما ان الواجبات الشرعية تنشأ من مصالح واغراض

---

(١) ثم إن سيدنا الاستاذ (دام ظله) ذكر في بداية هذا البحث ضرورة التعرض الى تحقيق نحو نسبة وجوب الكل الى اجزائه، وانه هل يقبل التبعض بحيث يتصف كل جزء بحصة من الوجوب، نظير اتصاف الجسم الابيض بالبياض فان كل جزء منه يقال انه أبيض. أو لا يقبل التبعض بحيث لا يتصف كل جزء بالوجوب نظير الحمى العارضة على الجسم، فانها وان سرت الى جميع اجزاء الجسم لكن كل جزء منه لا يصلح ان يتصف بالحمى، فيقال انه محموم؟. ولعل في بعض كلمات الكفاية في مبحث التعبدي والتوصلي مّا يشير الى التزامه بهذا المبنى. ولكنه (دام ظله) أغفل تحقيق ذلك، لأجل عدم أهميته فيما نحن فيه، وذكر انه سيتعرض له في المحل المناسب الذي يكون لتحقيقه فيه أثر فأنتظر.

واقعية ملزمة في متعلقاتها، فمع العلم الاجمالي بوجوب الأقل أو الأكثر يعلم اجمالاً بوجود غرض ملزم واحد يدور أمره بين ترتبه على الأقل أو على الأكثر، فيجب الاتيان بالأكثر للزوم تحصيل الغرض الملزم، وهو لا يعلم الا باتيان الاكثر وهو غرض واحد بسيط، فالشك بين الاقل والاكثر إنما هو فيما يحققه لا فيه نفسه، وهو مجرىٰ الاحتياط بالاتفاق، لأنّه من موارد الشك في المحصل.

وقد استشكل الشيخ في هذا الوجه باشكالين:

الأول: ان مسألة البراءة والاحتياط لا تبتني على مذهب المشهور من العدلية القائلين بنشوء الواجبات الشرعية عن مصالح ملزمة واجبة التحصيل عقلاً، بل هي يبحث فيها حتى على مذهب الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح، وعلى من يكتفي بثبوت المصلحة في نفس الأمر من العدلية، فهذا البيان للاحتياط لا ينفع الجميع.

الثاني: عدم التمكن من احراز تحقق الغرض الملزم باتيان الاكثر، وذلك لان الغرض إنما يترتب على العمل اذا جيء به بقصد الامتثال. وعليه فيحتمل ان يكون الغرض متوقفاً على الاتيان به بقصد الوجه لاحتمال اعتباره، وهو متعذر فيما نحن فيه للجهل بما هو الواجب، فاحراز تحقق الغرض غير متحقق، فلم يبق سوى التخلص من تبعة الامر الموجه اليه، وقد عرفت الانحلال بلحاظه[1].

وقد التزم صاحب الكفاية بالوجه المزبور، وردّ وجهي الشيخ..

أما الأول، فبأن ما أفاده (قدس سره) لا ينفي لزوم الاحتياط على من يذهب مذهب المشهور من العدلية كالشيخ (رحمه الله)، وعموم الحديث في مسألة البراءة لجميع المذاهب لا ينافي ذلك كما لا يخفى.

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول/ ٢٧٣ ـ الطبعة الأولى.

وأما الثاني، فقد ردّه بوجوه عديدة...

أهمهـا: إنكار اعتبار قصد الوجه في العبادة لما اشار اليه في مبحث التعبدي والتوصلي ، من انه من الأمور التي يغفل عنها العامة غالباً. فعدم بيان اعتبارها من الشارع دليل على عدم اعتبارها.

كما انه ذكر امكان الاتيان بالاكثر بداعي الوجوب، إذ لا يعتبر تمييز الاجزاء، اذ المراد وجه الواجب لا وجه الاجزاء، والاكثر واجب ولو بلحاظ كون الأقل في ضمنه، إذ الأقل مأخوذ لا بشرط.

وكيف كان فما أفـاده الشيخ (رحمـه الله) لا يخلو عن مسامحة وهو لا يتناسب مع مقامه العلمي[1].

وقد تصدى المحقق النائيني (قدس سره) الى حلّ هذه الشبهة ـ أعني: شبهـة الغـرض ـ والتخلص من وجوب الاحتياط، ببيان مفصل محصله: ان الغرض من المأمور به..

تارة: تكـون نسبته الى المأمور به نسبة المعلول الى علته التامة، وهذا كمطلق موارد المسببات التوليدية اذا تعلق الأمر باسبابها، كالأمر بالالقاء في النار لغرض تحقق الاحراق.

وأخـرى: تكـون نسبته اليه نسبة المعلول الى مقدمته الاعدادية، فلا يترتب الغرض مباشرة على المأمور به، وانما يحتاج الى انضمام مقدمات أخرى لا تكون اختيارية، كالأمر بالزرع لغرض صيرورة الزرع سنبلاً. فان ما يصدر من الفاعل من افعال اختيارية من الحرث والبذر والسقي لا يكفي في حصول السنبل، بل يحتاج الى مقدمات أخرى غير اختيارية كاشراق الشمس ونحوها من الأمور الالهية. نعم فعل المأمور مقدمة اعدادية للغرض.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٦٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

فاذا كان الغرض بالنحو الأول، كان واجب التحصيل، بل قد يقال ان التكليف متعلق به حقيقة. بخلاف النحو الثاني، فانه لا يجب تحصيله لخروجه عن الاختيار فلا يتعلق به الأمر.

وبما ان الاغراض والمصالح التي تبتني عليها الاحكام الشرعية من قبيل الثاني الذي يصطلح عليه بالعلل الغائية، فانها مما لا تترتب مباشرة على فعل المأمور به بل تتحقق بتوسط مقدمات غير اختيارية، فتكون نسبة الفعل اليها نسبة المقدمة الاعدادية، لم يلزم تحصيلها لعدم تعلق الارادة التشريعية بها. ومما يكشف عن ذلك عدم وقوع الأمر بتحصيل الملاك أصلاً، ولو كانت من المسببات التوليدية لتعلق الأمر بها في غير مقام، لان المسبب التوليدي هو المأمور به حقيقة، وتعلق الأمر بسببه لكونه آلة ايجاده.

ثم انه لا أقل من الشك في ذلك، وهو يكفي في عدم لزوم تحصيلها. هذا محصّل ما أفاده (قدس سره)[1].

ويرد عليه: ما ذكره جملة من الاعلام من سابق الأيام من أن المأمور به له غرضان غرض أقصى وغرض أدنى. والأول ما تكون نسبته اليه نسبة المعد. والثاني ما تكون نسبته اليه نسبة السبب التوليدي، وهو تهيئة المكلف واعداده لحصول الغرض الأقصى، وهذا مما يلزم تحصيله باعترافه (قدس سره)، فاذا شك فيما يحصّله بين الأقل والاكثر لزم الاحتياط، لانه شك في المحصلّ، كما اذا شك في ان الاعداد لحصول السنبل هل يتحقق بمجرد البذر او يتوقف على ضميمة الحرث اليه، فانه لا بد من الاحتياط. فالتفت.

فالتحقيق أن يقال في حلّ شبهة الغرض: انه لا وجه لدعوى لزوم تحصيل غرض المولى الملزم إذا لم يكن المولى بصدد تحصيله بالأمر به مع التمكن.

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤/ ١٦٥- طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

وما جيء به شاهداً على حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض الملزم من أنه لو وجد عبد المولى ولد مولاه في حالة الغرق وكان ابوه المولى نائماً فلم يتصد العبد لانقاذ ولد مولاه مع قدرته على الانقاذ استحق العقاب والملامة والذم بنظر العقل. لا يصلح شاهداً على الدعوى، إذ المفروض في المثال عدم تمكن المولى من الأمر لنومه أو غفلته. ولذا لو علم المولى بحالة ولده، كما اذا كان بمرأى منه ولم يأمر عبده بانقاذه لم يجب ـ بحكم العقل ـ على العبد انقاذ ولد مولاه وتحصيل غرضه، وليس للمولى والحال هذه ان يلوم عبده ويؤاخذه على عدم تحصيل غرضه.

وبالجملة: اذا كان الآمر متمكناً من الأمر فلم يأمر لم يكن تحصيل غرضه الملزم واجباً عقلاً، ولا شاهد عليه.

وعليه، ففيما نحن فيه لابد من ملاحظة الأمر ومقدار فعليته، فان المولى وإن تصدى فيما نحن فيه لتحصيل غرضه بالأمر لثبوت الأمر واقعاً، لكن عرفت ان الأمر بالاكثر ـ لو كان واقعاً ـ لا يصلح للداعوية إلا بالمقدار الذي تعلق به العلم، واما الزائد عليه فهو مجهول، يكون مجرى البراءة عقلاً وشرعاً في حد نفسه، ولا معنى لنفي البراءة بواسطة لزوم تحصيل الغرض المردد لعدم لزومه مع تمكن المولى من ايصاله في حال الجهل بجعل ايجاب الاحتياط. فلا يلزم تحصيل غرض المولى على تقدير كونه يترتب على الأكثر لتمكنه من الأمر بما يحصله ولو بواسطة جعل الاحتياط عند الجهل فلم يفعل، فلا يلزم تحصيله. وأمره الواقعي لا ينفع بعد عدم العلم به وعدم تنجزه في حق المكلف وعدم داعويته إلابمقدار خاص وهو الأقل. فتدبر واعرف.

هذا تمام الكلام في إجراء اصالة البراءة في الأقل والاكثر.

ويقع الكلام بعد ذلك في التمسك لاثبات عدم لزوم الاكثر بالاستصحاب.

وقد تعرض له الشيخ (رحمه الله) ههٰنا، كما تعرض له في ذيل الكلام في البراءة في الشبهة الحكمية التحريمية.

وكما منع جريانه هناك منع جريانه هنا. وتوضيح ما أفاده ههٰنا: انه قد يتمسك لاثبات عدم وجوب الاكثر باستصحاب عدم وجوبه. لكنه منعه: بان التمسك بأصالة عدم وجوب الاكثر ان قصد به نفي العقاب على ترك الاكثر، فقد عرفت فيما تقدم ان انتفاء العقاب لا يحتاج فيه الى الاستصحاب، بل مجرد الشك فيه كاف في نفيه بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فيكون الاستصحاب من تحصيل الحاصل. وان قصد به نفي آثار الوجوب النفسي الاستقلالي للاكثر، فهو معارض باصالة عدم وجوب الأقل كذلك.

ثم إنه (قدس سره) تعرض بعد ذلك الى وجهين آخرين للاستصحاب.

الأول: أصالة عدم وجوب المشكوك في جزئيته، وحكم بان حاله أردأ من حال سابقه، لان المقصود به ان كان نفي وجوبه الضمني، فهو يرجع الى نفي وجوب الكل، لان الوجوب الضمني هو عين وجوب الكل وليس مغايراً له. وان كان نفي الوجوب المقدمي، بمعنى اللابدية، فهي ليست حادثة، بل من لوازم ذات الجزء كزوجية الاربعة. وان كان نفي وجوبه المقدمي، بمعنى الطلب الغيري، فهو وإن كان حادثاً مغايراً، لكنه لا ينفع في اثبات كون الواجب هو الأقل إلا بنحو الأصل المثبت.

الثاني: استصحاب عدم جزئية الشيء المشكوك للمركب. ومنعه (قدس سره) بان المقصود إن كان نفي جزئية السورة ـ مثلاً ـ للمركب الواقعي. فهي ليست من الامور الحادثة المسبوقة بالعدم كي يستصحب، بل من الامور الازلية . وإن كان نفي جزئية السورة للمأمور به، فمرجعه الى نفي وجوب الاكثر المشتمل على هذا الجزء، وهو لا يثبت تعلق الأمر بالاقل إلا على القول بالأصل المثبت.

ولكنه حاول تقريب هذا الأصل بارجاع الجزئية الى مرحلة ثالثة وسط بين مرحلة دخالته في المركب الواقعي وبين مرحلة دخالته في المأمور به. ببيان: ان الماهيات المركبة كالصلاة انما يكون تركبها جعلياً، إذ هي في حد ذاتها اجزاء متبـاينة ومتنوعة المقولات لا ارتباط بينها في أنفسها، وانما تصير شيئاً واحداً بالاعتبار. بان يلحظ الآمر مجموع هذه الأمور المتباينة أمراً واحداً، فيكون كل من هذه الأمور جزء، بمعنى انه لوحظ مع غيره أمراً واحداً.

وعليه، فاذا شك في جزئية شيء، فيكـون مرجـع الشك الى الشك في ملاحظته مع غيره شيئاً واحداً، وفي تعلق اللحاظ به كذلك، فيجري استصحاب عدمـه، ويترتب عليه ثبـوت كون الماهية هي الأقل، وذلك لان الأقل يتقوم بأمرين جنس وجودي، وهو ملاحظة الاجزاء المعلومة. وفصل عدمي وهو عدم ملاحظة غيرها. واحد هذين الامرين ثابت بالوجدان وهو الجنس والآخر يثبت بالأصل وهو الفصل، فيثبت في مرحلة الظاهر كون الواجب هو الأقل[1].

ولا يخفى عليك ان فائدة التمسك بالاستصحاب لأجل اثبات وجوب الأقـل ونفي وجوب الاكثر والاهتمام بهذه الجهة، انما هي دفع من يذهب الى الاحتياط بواسـطة ان العلم الاجمالي وان انحل الى العلم التفصيلي بوجوب الأقل والشك في وجوب الاكثر، لكن وجوب الأقل المعلوم تفصيلاً مردد بين كونه استقلالياً وكونه ضمنياً، واذا كان ضمنياً لا يتحقق امتثاله إلا باتيان الاكثر. وعليه فمقتضى العلم التفصيلي باشتغال الذمة بالاقل هو لزوم تحصيل الفراغ التفصيلي عن الأقل، وهو لا يكون الا باتيان الاكثر. وقد ينسب هذا البيان الى صاحب الفصول[2].

---

(١) الإنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٧٩ ـ الطبعة الأولى.

(٢) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٣٨٧ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

ولا يخفى انه اذا قام دليل على كون الواجب هو الأقل دون الاكثر لا يبقى مجال لهذا القول، لتشخيص ما هو الواجب الذي يلزم الخروج عن عهدته، ولا طريق الى ذلك فيما نحن فيه سوى الاستصحاب.

وقد عرفت توجيه الشيخ (رحمه الله) للاستصحاب بالنحو المتقدم، ويظهر منه ارتضاؤه، وإن استشكل فيه تحت عنوان «اللهم الا ان يقال...».

ولكن يمكن ان يورد على استصحاب عدم الجزئية بالتقريب المتقدم: بأن المقصود..

إن كان نفي الجزئية في مقام اللحاظ بحيث يرجع التركيب الى لحاظ المجموع امراً واحداً، فيقصد من نفي الجزئية نفي تعلق لحاظ المولى بالجزء المشكوك.

ففيه: ان اللحاظ ليس من الأمور الجعلية للمولى، وانما هو من أفعاله التكوينية كما انه ليس موضوعاً لحكم شرعي، والاستصحاب يعتبر ان يكون مجراه امراً مجعولاً أو موضوعاً لأمر مجعول، إذ التعبد انما يتصور في الأمور الجعلية لا الأمور التكوينية.

وإن كان المقصود من البيان السابق للتركيب كون التركيب اعتبارياً لا لحاظياً، كما قد يظهر ذلك من التعبير بالمركبات الاعتبارية، بمعنى ان يعتبر الوحدة للامور المتباينة لا انها تلحظ شيئاً واحداً فقط. فنفي الجزئية يرجع الى نفي اعتباره جزءً.

ففيه: ان اعتبار جزئية الجزء عين اعتبار كلية الكل، فنفي اعتبار الجزئية يرجع الى نفي اعتبار كلية الاكثر، وهو لا يثبت كلية الأقل إلا بالأصل المثبت.

وبالجملة: يرد على هذا التقدير ما يورد على نفي تعلق الأمر الضمني من انه راجع الى نفي الأمر بالكل.

ولعله هو المقصود مما افاده الشيخ (رحمه الله) تحت عنوان: «اللهم إلا ان

يقال...» فراجع. وسيأتي توجيه كلامه بنحو آخر بعد التعرض لكلام النائيني.

وقد تصدى المحقق النائيني للبحث عن استصحاب عدم الاكثر بصورة مفصلة، ونحن نذكر جملة من كلامه فنقول: ذكر (قدس سره) ان المستصحب تارة يكـون عدم وجـوب الجزء المشكوك. واخرى يكون عدم وجوب الاكثر المشتمل على المشكوك.

وعلى كلا التقديرين اما ان يراد من العدم هو العدم الازلي السابق على تشـريع الاحكام. واما ان يراد به العدم السابق على حضور وقت العمل في الموقتات، كقبل الزوال بالنسبة الى صلاة الظهر. واما ان يراد به العدم السابق على البلوغ.

وعلى جميع التقادير لا يجري استصحاب العدم، لكن يختلف الوجه في عدم الجريان باختلاف الوجوه، اذ منها ما لا يكون له متيقن سابق. ومنها لا يكون لبقائه اثر شرعي. ومنها ما يجتمع فيه الأمران.

أما استصحاب عدم وجوب الجزء المشكوك بالعدم الازلي، فان اريد به العدم النعتي وما هو مفاد ليس الناقصة، فيقال الأصل عدم تعلق الجعل واللحاظ بالمشكوك في ظرف تشريع المركب، فهو مما لا حالة سابقة له، إذ لم يسبق زمان شرّع المركب فيه بدون لحاظ الجزء، بل المركب عند تشريعه إما شرع الجزء المشكوك في ضمن اجزائه أولا. وان اريد به العدم المحمولي وما هو مفاد ليس التامة فهو وان كان متيقناً لان اللحاظ والجعل أمر حادث مسبوق بالعدم، إلا انه يرد عليه:

أولاً: ان المقصود باستصحاب العدم هو اثبات تعلق الجعل بالأقل وإلا فلا أثر له. ومن الواضح انه لا يمكن اثبات ذلك بالاصل المزبور إلا على القول بالأصل المثبت.

وثانياً: ان عدم الجعل مما لا أثر له أصلاً، لان الآثار الشرعية بل العقلية

من الاطاعة والعصيان واستحقاق الثواب والعقاب وغير ذلك، انما تترتب وجوداً وعدماً على الحكم المجعول لا على الجعل بما هو جعل الا بلحاظ استتباعه للمجعول.

وعليه، فاصالة عدم الجعل لا أثر لها إلا اذا اريد بها اثبات عدم المجعول، وهو مما لا يمكن إلا بناء على حجية الأصل المثبت ـ اذ المجعول ليس من الآثار الشرعية للجعل بل من لوازمه ـ أو دعوى خفاء الواسطة.

وبالجملة: استصحاب العدم المحمولي لوجوب الجزء المشكوك مثبت من جهتين.

وأما استصحاب عدم وجوب الاكثر بالعدم الازلي. بتقريب: ان تعلق الجعل بما يشتمل على السورة مثلاً أمر حادث فالأصل عدمه. فيرد عليه:

أولاً: ما تقدم من عدم الاثر لاصالة عدم الجعل إلا بلحاظ اثبات عدم المجعول فيكون الأصل مثبتاً.

وثانياً: معارضته باصالة عدم وجوب الأقل، لان لحاظ الاقل لا بشرط يباين لحاظه بشرط شيء وكل من اللحاظين مسبوق بالعدم.

ثم أنه ذكر: أن هذا لا ينافي ما تقدم في رد المحكي عن صاحب الحاشية من أن الماهية لا بشرط لا تباين الماهية بشرط شيء، فان ذلك باعتبار نفس الملحوظ لا باعتبار نفس اللحاظ، والا فهما متباينان، وكل منهما حادث والاصل عدمه. ثم تعرض الى سائر صور الاستصحاب، ونكتفي فعلاً بهذا المقدار من كلامه[1].

ولابد من البحث في جهات عديدة في كلامه:

الأولى: ـوهي أهمهاـ في ما أفاده من عدم جريان استصحاب عدم الجعل

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول٤ / ٣٩٥ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

لعدم الأثر المترتب عليه، فانه لا بد من البحث في ذلك، فانه محل كلام، وعلى جريان هذا الاستصحاب يبتني عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية لإبتلائه بالمعارض دائماً وهو أصالة عدم الجعل، كما ذهب اليه المحقق النراقي[1] وتبعه عليه غيره[2].

الثانية: فيما افاده من عدم جريان اصالة عدم لحاظ الجزء بنحو العدم المحمولي، من دون تعرض لكلام الشيخ حيث قرّبه بما عرفت من تقوّم الأقل بجنس وجودي وفصل عدمي، وان استشكل فيه بعد ذلك. فلا بد من الكلام في هذه الجهة ومعرفة مقدار ارتباطها بكلام الشيخ.

الثالثة: في ما أفاده من معارضة استصحاب عدم جعل وجوب الاكثر باستصحاب عدم جعل وجوب الأقل، مع التزامه سابقاً بعدم معارضة أصالة البراءة في الاكثر بأصالة البراءة في الأقل، فلا بد من معرفة انه هل هناك فرق بين الاستصحاب والبراءة أو لا؟.

أما الكلام في الجهة الأولى ـ وقد عرفت أنها ذات أهمية جداًـ والذي نتعرض للكلام فيه فعلاً هو خصوص أصالة عدم الجعل وانها هل تجري أو لا تجري لعدم الأثر أو لغيره؟.

أما الجهات الأخرى التي ترتبط باستصحاب الاحكام الكلية، فالكلام فيها موكول الى محله.

وكيف كان، فقد عرفت توقف المحقق النائيني من جريان أصالة عدم الجعل لعدم أثر عملي يترتب عليه، اذ الأثر العملي الشرعي أو العقلي انما يترتب على المجعول وجوداً وعدماً، وعدمه لا يثبت باصالة عدم الجعل الا بالملازمة

---

(١) النراقي المحقق ملّا أحمد، المستند /١٥٦ ـ الطبعة القديمة.

(٢) الواعظ الحسيني محمد سرور، مصباح الأصول ٣٦/٣ ـ الطبعة الأولى.

وبنحو الأصل المثبت.

وقد قيل في دفع ما افاده (قدس سره) وجهان:

الأول: ما ذكره المحقق العراقي (قدس سره) من ان الأثر غير الشرعي انما لا يترتب على المستصحب الثابت بالاستصحاب اذا كان أثراً لخصوص الوجود الواقعي للمستصحب، فيقال إن ثبوته بالاستصحاب يبتني على القول بالأصل المثبت لانه لازم غير شرعي للمستصحب. أما اذا كان لازماً واثراً للمستصحب بوجوده المطلق أعم من الواقعي والظاهري، ترتب على الاستصحاب قهراً، اذ يثبت المستصحب ظاهراً فيترتب عليه الأثر، وذلك نظير وجوب الاطاعة العقلي، فانه يترتب على الحكم الشرعي الثابت واقعاً أو ظاهراً، فاذا ثبت الحكم بواسطة الاستصحاب ترتب عليه وجوب الاطاعة عقلاً.

ولا يخفى ان ترتب المجعول على الجعل كذلك، فانه يترتب على الجعل بوجوده الواقعي والظاهري، فالجعل الظاهري يستتبع المجعول ظاهراً.

وعليه، فنفي الجعل ظاهراً يستتبع نفي المجعول، لأنه من آثار عدم الجعل الواقعي والظاهري. فلا يكون ثبوته من باب الأصل المثبت.

ولو لا ذلك لما صح استصحاب بقاء الجعل وعدم النسخ لاثبات المجعول، مع ان جريانه وترتب المجعول عليه عند تحقق الموضوع من المسلمات، وذلك كاستصحاب بقاء جعل وجوب الحج على المستطيع مع كون الشخص مستطيعاً فعلاً، فانه يترتب عليه ثبوت الوجوب عند تحقق الاستطاعة.

وليس ذلك إلا لما ذكر من ان المجعول لازم للجعل أعم من وجوده الواقعي والظاهري[1].

الثاني: ان الجعل والمجعول متحدان وجوداً مختلفان اعتباراً، كالايجاد

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٣٩٥ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

والـوجود، فليس أحدهما غير الآخر. وعليه فاستصحاب الجعل بنفسه اثبات للمجعول، كما ان استصحاب عدم الجعل بنفسه اثبات لعدم المجعول، ولا ملازمة ولا ترتب بينهما.

ولولا ذلك لما صح استصحاب بقاء الجعل وعدم النسخ لغرض اثبات المجعول في ظرفه، مع انه من المسلمات غير القابلة للانكار، بل عليه يبتني بقاء الشريعة[١].

أقـول: الـوجهان يشتركان في النقض باستصحاب بقاء الجعل وعدم النسخ، ويختلفان في الحل.

ولكن كلاهما قابل للدفع...

أمـا استصحـاب عدم النسـخ، فهو ـ على ما حققناه ـ لا يرجع الى الاستصحاب المصطلح، بل يرجع الى التمسك باطلاق دليل كل حكم الدال بنفسه على الاستمرار، حتى انه لا حاجة أيضاً الى التمسك بما ورد من: «ان حلال محمد (ص) حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة»[٢].

ولـو سلم انـه يرجع الى الاستصحاب المصطلح كما بنى عليه المحقق النائيني، فانه بنى على ان طريق اثبات استمرار الاحكام هو استصحاب عدم النسخ[٣]. فهناك فرق بين استصحاب الوجود واستصحاب العدم.

ولا وجه لكلا الوجهين:

أما ما أفاده المحقق العراقي من ان المجعول وجوداً وعدماً يلازم الجعل وجوداً وعدماً أعم من الواقعي والظاهري.

ففيه: انه مسلم في طرف الوجود دون العدم،

---

(١) الساهرودي السيد علي. دراسات في الأصول العملية ١٦٩/٣ ـ الطبعة الأولى.

(٢) اصول الكافي: كتاب فضل العلم، باب البدع والرأي والمقائيس الحديث ١٩.

(٣) المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. اجود التقريرات ١ / ٥١١ ـ الطبعة الاولى.

وذلك لان مرجع الجعل الى انشاء الحكم. ومن الواضح ان الانشاء بلا منشأ محال، فالانشاء يتقوم تكويناً بالمنشأ.

وعليه، فيمكن ان يقال: كما ان الجعل والانشاء الواقعي يلازم المنشأ والمجعول واقعاً، كذلك الانشاء والجعل ظاهراً يلازم المنشأوالمجعول ظاهراً، إذ لكل انشاء منشأ ولكل جعل مجعول. فالانشاء الظاهري يلازم المنشأ ظاهراً، فاستصحاب الجعل الذي يرجع الى ثبوت الجعل ظاهراً يترتب عليه ثبوت المجعول ظاهراً، فتترتب عليه آثاره العملية العقلية والشرعية.

أما عدم الجعل ظاهراً، فهو ايضاً يلازم عدم المجعول ظاهراً، كالملازمة بين عدم الجعل واقعاً وعدم المجعول واقعاً، لكن مجرد عدم الجعل والمجعول ظاهراً لا ينفع في اثبات المعذورية من الواقع المحتمل، إذ العقاب المحتمل عند احتمال الواقع انما هو على نفس الواقع، فعدم جعل الظاهر جزماً لا أثر له في نفي العقاب على الواقع المحتمل.

كما ان مفاد استصحاب العدم ليس مجرد ثبوت عدم الجعل ظاهراً، إذ هو مقطوع به فلا حاجة الى الاستصحاب. فيحتاج في مقام المعذورية من الواقع المحتمل الى التعبد ظاهراً بعدمه باستصحاب او غيره. ومن الواضح ان التعبد ظاهراً بعدم الجعل في الواقع لا يمكن ان يثبت به عدم المجعول واقعاً، كي يتحقق العذر، وذلك لان ثبوت عدم المجعول واقعاً بواسطة التعبد بعدم الجعل إما من جهة ان التعبد بعدم الجعل عين التعبد بعدم المجعول، أو من جهة الملازمة بين التعبد بعدم الجعل والتعبد بعدم المجعول، او من جهة الملازمة الواقعية بين عدم الجعل وعدم المجعول.

والأول باطل قطعاً كما لا يخفى. والثاني لا وجه له، إذ أي ملازمة بين التعبد بعدم الجعل والتعبد بعدم المجعول، إذ يمكن التفكيك بين التعبدين. والثالث يرجع الى الأصل المثبت وهو باطل.

وبالجملة: إشكال الأصل المثبت يتأتى في استصحاب عدم الجعل دون استصحاب بقائه، فلا يصح النقض، كما لا يصح ما أفيد من ان عدم المجعول أثر لعدم الجعل الاعم من الظاهري والواقعي، إذ عرفت ان التعبد بعدم الجعل لا يترتب عليه التعبد بعدم المجعول، إذ لا ملازمة بين التعبدين، فينحصر وجه ترتب عدم المجعول على الاستصحاب عدم الجعل بالملازمة الواقعية بينهما فيرجع الى الاصل المثبت. نعم عدم المجعول يترتب على عدم الجعل، لكن عرفت انه لا ينفع في المعذورية، وان مفاد الاستصحاب هو التعبد بعدم الجعل لا نفس عدم الجعل. فانتبه.

فما أفاده المحقق النائيني من ان أصالة عدم الجعل لا أثر لها إلا بناء على الاصل المثبت متين جداً.

وأما حديث وحدة الجعل والمجعول كوحدة الايجاد والوجود، فهو يبتنى على الالتزام بان الانشاء ليس هو التسبيب للاعتبار العقلائي في ظرفه، كما هو مسلك المشهور، بل هو ابراز للاعتبار النفساني الشخصي؛ فليس لدينا اعتبار عقلائي، بل لدينا اعتبار شخصي يبرزه الانشاء. ومن الواضح عدم انفكاك الاعتبار عن المعتبر، فالمعتبر موجود من حين الانشاء لكنه على تقدير، بمعنى ان مورد الاعتبار هو الأمر على تقدير خاص، فالموصي حين يوصي بداره لزيد بعد موته، يعتبر الملكية فعلاً لكن لزيد بعد موته، فالملكية متحققة من الآن. وهكذا الوجوب على تقدير شرط خاص، فان الوجوب فعلي قبل حصول الشرط بفعلية الانشاء والاعتبار، لكن متعلقه امر على تقدير خاص.

وبالجملة: الجعل والمجعول يراهما هذا القائل بمعنى الاعتبار والمعتبر. ومن الواضح وحدتهما وجوداً وتغايرهما اعتباراً.

ونحن نتكلم في مناقشة هذا القول مع قطع النظر عن أصل مبناه وبطلانه، فان له محلاً آخر قد تقدم اسهاب الكلام فيه فراجع. فنقول: ان

الاعتبـار الشخصي يطرأ على الموضوع الكلي كوجوب الحج على المستطيع. ويثبت الوجوب من حين الاعتبار وان لم يكن للموضوع وجود أصلاً، فالوجوب ثابت فعلاً قبل صيرورة الشخص مستطيعاً، وبعد الاستطاعة يتصف الشخص بانـه من وجب عليه الحج. ولا يخفى ان هذا الوجوب الحادث غير الوجوب الثابت بمجرد الاعتبار، إذ ذلك كان ثابتاً ولم يكن الشخص متصفاً به. وهذا يكشف عن وجـود مرحلة أخرى للوجوب هي مرحلة التطبيق الحاصلة عند حصول الموضوع خارجاً. ومن الواضح ان هذه المرحلة هي محط الآثار العملية العقلية، إذ لا أثر لمجرد اعتبار الحكم الكلي مع قطع النظر عن انطباقه على موضوعه الخارجي.

وعليه، نقول: إن استصحاب عدم الجعل الكلي لا ينفع في اثبات عدم المجعول بمرحلته الثانية ذات الأثر العملي إلا من باب الأصل المثبت. كما ان استصحاب عدم اللون الابيض لا ينفع في اثبات عدم المرتبة الخاصة من اللون الأبيض المشكوكة إلا من باب الأصل المثبت.

وبالجملة: يتأتى ههٰنا نفس البيان الذي ذكرناه على تقدير الالتزام بتغاير الجعل والمجعول.

والمتحصل: ان ما أفاده المحقق النائيني (رحمه الله) من ان استصحاب عدم الجعل لا أثر له إلا بناء على القول بالأصل المثبت مما لا محيص عنه. هذا مع قطع النظر عن عدم قابلية العدم للتعبد، وإلا فالاشكال فيه أوضح. فانتبه.

ثم انه قد اشرنا الى ارتباط هذا البحث بجريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية. وبيان ذلك بنحو الاجمال: ان الشك في الحكم الشرعي ايجاباً كان أو تحريماً تارة: يكون في ثبوته لحصة في عرض سائر الحصص، كالشك في حرمة الصوت مع عدم الترجيع أو الطرب، مع العلم بحرمة الفرد المشتمل على الترجيع والطرب. واخرى: يكون في ثبوته لحصة في طول سائرالحصص من حيث الزمان،

ومرجعه الى الشك في استمرار الحكم المتيقن حدوثه، كالشك في بقاء النجاسة للماء المتغير اذا زال تغيره من قبل نفسه.

ولا يخفى ان الشك بالنحو الأول لا مسرح للاستصحاب فيه، لان موضوع الاستصحاب هو الشك في بقاء الحكم واستمراره، وإنما يجري حديث الاستصحاب بالنسبة الى الشك بالنحو الثاني، فيتكلم في إمكان جريان استصحاب النجاسة الثابتة سابقاً ـ مثلاً ـ، وفي هذا المقام يقع حديث استصحاب عدم الجعل، فيقال بانه يعارض استصحاب بقاء الحكم المجعول دائمًا. ببيان يذكر في محله. ونتيجته يلتزم بعدم جريان استصحاب المجعول لأجل المعارضة دائمًا.

فاذا ثبت انه لا مجال لاستصحاب عدم الجعل كان استصحاب بقاء المجعول سليماً عن المعارض.

إذن فتحقيق صحة جريان استصحاب عدم الجعل وعدم صحته له الأثر المهم في صحة جريان استصحاب بقاء الاحكام الكلية عند الشك في استمرارها وعدم صحته.

وكما يكون لاستصحاب عدم الجعل ارتباط بتلك المسألة، فان له ارتباطاً ايضاً بمسألة الأقل والاكثر الارتباطيين، وهي: انه هل يمكن اثبات وجوب الأقل بأصالة عدم الجعل الجارية في خصوص الجزء المشكوك أو لا؟. وسبب الاهتمام في ذلك يبتني على الالتزام بعدم انحلال العلم الاجمالي وجريان قاعدة الاشتغال عقلاً في حد نفسها، فانه اذا كان مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم الاتيان بالاكثر لعدم العلم بالامتثال بمجرد الاتيان بالاقل لفرض كون الواجب ارتباطياً، فلا رافع لذلك إلا قيام الدليل التعبدي على تعيين كون الواجب هو الأقل دون الاكثر، لكي يرتفع موضوع قاعدة الاشتغال، إذ بعد حكم الشارع بان الواجب هو الأقل وتعيين تعلق الأمر بالاقل دون الاكثر لا مجال حينئذٍ

لحكم العقل بالاحتياط، بل يكون المورد من قبيل موارد جريان قاعدة الفراغ مع العلم التفصيلي بالتكليف.

ولا يخفى ان هذا يختص بالاقل والاكثر الارتباطيين، إذ لا مجرى لقاعدة الاشتغال في الاستقلاليين، كي يحتاج الى تعيين الواجب في ضمن الأقل. فالتفت.

وعلى كل حال. فقد عرفت ان المحقق النائيني ذهب الى ان استصحاب عدم الجعل لا يتكفل هذه المهمة، لانه أصل مثبت بلحاظ هذه الجهة. ولكنه ذهب سابقاً الى اثبات تعيين الواجب هو الاقل باصالة البراءة،وانها تتكفل اثبات الاطلاق الظاهري للمأمور به. ومن هنا قد يورد عليه بالتهافت في كلامه، إذ كيف تتكفل البراءة تعيين الواجب ولا يتكفله الاستصحاب الا على القول بالأصل المثبت؟.

ولكن يمكن بيان الفرق بين البراءة والاستصحاب: بان المفروض في الاستصحاب كون المستصحب هو العدم بنحو العدم المحمولي، ومن الواضح انه لا يتكفل تعيين الواجب في الاقل الا بالملازمة العقلية. نعم لو جرى الاستصحاب في العدم النعتي ثبت تعيين الأقل، لان مفاده ذلك رأساً، إذ مفاده عدم اخذ الجزء في المركب المأمور به، ولكن عرفت المناقشة باختلال اليقين السابق الذي هو ركن من أركان الاستصحاب.

أما البراءة، فمفادها مفاد الاستصحاب الجاري في العدم النعتي. وقد عرفت انه لا اشكال عليه من جهة انه أصل مثبت، بل الاشكال فيه من جهة أخرى، وذلك لأن مفادها عدم جعل الجزء المشكوك في المركب المأمور به وعدم ارتباط التكليف المعلوم بالاجمال فيه، وهذا بنفسه يرجع الى تعيين كون المأمور به هو الأقل. إذن فلا تهافت في كلامه.

وبذلك يظهر ان ما أفاده المحقق النائيني من عدم جريان أصالة عدم

الجعل فيما نحن فيه للوجهين المتقدمين متين جداً بكلا وجهيه.

ثم انه ظهر مما ذكرناه ههٰنا: ان محط نظره (قدس سره) في حديثه عن اجراء البراءة الشرعية هو اثبات تعيين الواجب، وانه الأقل، ليرتفع بذلك حكم العقل بلزوم الاحتياط، وان غرضه من اثبات الاطلاق الظاهري ذلك، لا ما سبق منّا في بيان كلامه من رجوع مقصوده الى انحلال العلم بجريان الأصل المثبت في أحد اطرافه والنافي في الطرف الآخر، او انحلاله بعدم تعارض الأصول. بل النكتة التي ينظر اليها (قدس سره) هو بيان ان مقتضى اصالة البراءة تعيين الشارع المأمور به ظاهراً مما يستلزم ارتفاع حكم العقل بلزوم الاحتياط، نظير موارد جريان قاعدة الفراغ الراجع الى اكتفاء الشارع بما جاء به المكلف، ولو لم يكن مصادفاً للواقع. فانتبه ولا تغفل.

وأما ما أفاده (قدس سره) من ان جريان اصالة العدم في وجوب الاكثر يعارضه جريان أصالة العدم في وجوب الأقل، لتباين لحاظ الشيء لا بشرط مع لحاظه بشرط شيء، فقد اشرنا الى انه مثار ايراد عليه: بانه قد تقدم منه ان اجراء البراءة في الاكثر لا يعارضه اجراء البراءة في الأقل، فأي فرق بين المقامين؟.

وكأنه انتبه الى هذا الايراد فذكر: ما تقدم منّا في عدم تباين لحاظ الاقل لا بشرط مع لحاظه بشرط شيء لا يتنافى مع ما ذكرناه هنا من تنافي اللحاظين. وذكر في وجه التنافي وجهاً مجملاً ولاجله أورد عليه المقرر بما يرجع الى عدم الفرق بين الموردين وان الحق عدم المعارضة.

والصحيح في الجواب عن هذا السؤال: انك عرفت أخيراً ان محط نظره في اجراء البراءة ليس هو نفي وجوب الاكثر، بحيث يكون وجوب المجموع مجرى البراءة، بل مجرى البراءة هو نفي اعتبار الجزء المشكوك في المركب المأمور به الذي يحاول به تعيين كون الواجب هو الأقل.

ومن الواضح إن جريان البراءة في الجزء المشكوك لا يعارض جريان

البراءة في الأقل، لانه معلوم الجعل على كل حال، وانما الشك في اخذه لا بشرط وبنحو الاطلاق، أو أخذه بنحو التقييد وبشرط شيء.

وهذا بخلاف فرض الاستصحاب، إذ المفروض ان مجراه عدم وجوب الاكثر بنحو المجموع، ونفي احتمال وجوب الاكثر بنحو الاستقلال يقابله احتمال وجوب الأقل بنحو الاستقلال وهو مشكوك، فيكون مجرى لأصالة العدم أيضاً. ولا فرق في هذه الجهة بين أصالة البراءة أو الاستصحاب.

فعمدة الفرق بين المقامين ليس راجعاً الى الاختلاف بين البراءة والاستصحاب بل الى ان المفروض في مجرى الأصل هٰهنا يختلف عن مجراه فيما تقدم، وذلك سبب تحقق المعارضة في ما نحن فيه وعدم تحققها فيما تقدم. فانتبه.

يبقى أمر واحد في كلام المحقق النائيني وعدنا بالتنبيه عليه وهو مدى ارتباط كلامه بكلام الشيخ، حيث ذهب الى تقريب جريان اصالة عدم الجزئية بالبيان المتقدم.

وتوضيح ما أفاده الشيخ (رحمه الله) هو: انك عرفت انه فرض للجزئية مرحلة وسطى بين مرحلة الجزئية للمركب الواقعي الراجع الى دخالة الجزء في المصلحة وبين مرحلة الجزئية للمأمور به، وهي الجزئية في مقام اللحاظ.

وقد عرفت الاشكال فيه: بان اللحاظ ليس من المجعولات الشرعيه كي يصح التعبد بها، وانما هو من افعال الشارع التكوينية فلا معنى لاستصحابه.

ولكن يمكن توجيه كلامه بما اشار اليه المحقق العراقي (قدس سره)[1] بارجاع ما افاده الى استصحاب عدم الجعل او التعبد به، ببيان: ان للاحكام الشرعية مرحلتين مرحلة الانشاء والجعل. ومرحلة الفعلية. ولا يخفى ان موضوع الانشاء والجعل هو لحاظ المركب بنحو الوحدة لتقومه به. فاذن لحاظ كل جزء

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٣٩٤ - طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

مأخـوذ في موضـوع جعل الحكم له. فاستصحاب عدم اللحاظ إما يقصد به استصحاب عدم الجعل، أو يقصد به التعبد بأثر اللحاظ، وهو الجعل، فينتفي بواسطة استصحاب عدم الموضوع، إذ مرجع استصحاب الموضوع الى التعبد بحكمه.

ونتيجة هذا البيان: انه لا اشكال في استصحاب عدم اللحاظ من الجهة التي عرفتها، لرجوعه الى التعبد بعدم الجعل.

أما تقريب اثبات وجوب الأقل به، فقد تقدم بيانه بان الأقل مركب من جنس وجودي وفصل عدمي، والجنس الوجودي وهو تعلق الحكم بغير المشكوك من* الاجزاء محرز بالوجدان، والفصل العدمي وهي عدم جعل الجزء المشكوك يثبت باصالة عدم الجعل بنحو العدم المحمولي. ولكن هذا البيان إنما يتأتى لو تم ما ذكر من تقوّم الأقل بأمر وجودي وأمر عدمي بنحو التركيب.

أما اذا ادعي بان الأقل يتقوم بأمرين وجوديين: أحدهما ثبوت الجعل للاجزاء التسعة ـ مثلاً ـ والآخر لحاظ كونها لا بشرط بالنسبة الى العاشر، لا مجرد عدم لحاظ الجزء العاشر المشكوك. فأصالة عدم جعل الجزء العاشر لا يثبت تقيد الاجزاء الاخرى بالقيد الوجودي إلا بالملازمة العقلية فيكون الأصل مثبتاً. كما تقدم بيانه في كلام المحقق النائيني.

وبما ان الأمر في الأقل كذلك ـ اعني انه يتقوم بأمرين وجوديين ـ، وذلك لان الاجزاء التسعة إما ان تلحظ مقيدة بالعاشر أو تلحظ غير مقيدة به، إذ الاهمال ثبوتاً ممتنع عقلاً، فلا يصح ان لاتلحظ مقيدة ولا غير مقيدة.

وعليه، فيكـون الأقل هو المركب الملحوظ عدم تقيده بالجزء العاشر، فأصالة عدم الجعل بالنسبة الى الجزء المشكوك لا يتكفل اثبات وجوب الأقل إلا بالملازمة والأصل المثبت. والى هذا يرجع ما افاده الشيخ تحت عنوان: «اللهم إلا ان يقال..».

والذي يتحصل مما ذكرناه ان ما أفاده المحقق النائيني يوافق مختار الشيخ أخيراً، فلا اختلاف بينهما.

هذا جميعه حول ما يرتبط بما أفاده المحقق النائيني بالنسبة الى استصحاب عدم الاكثر بنحو العدم الازلي.

وأما ما أفاده في استصحاب العدم قبل الوقت في الموقتات، فلا يهمنا فعلاً التعرض اليه لعدم الأثر العملي له فيما نحن فيه. والجهة المهمة فيما ذكره في هذا المقام هو بيان اختصاص الاستصحاب بلحاظ الوقت باستصحاب عدم المجعول، ولا يتأتى استصحاب عدم الجعل، واختصاص استصحاب العدم الازلي باستصحاب عدم الجعل، ولا يتأتى فيه استصحاب المجعول لاختلاف رتبة الجعل والمجعول، ومقام كل منهما غير مقام الآخر. وهذه الجهة سنتعرض لها في المحل المناسب ان شاء الله تعالى. وهكذا الحال فيما افاده في استصحاب العدم الثابت قبل البلوغ والمنع من جريانه لأجل ان العدم الثابت قبل البلوغ لا يستند الى الشارع، لامتناع جعل التكليف في حق الطفل، فلا يستند العدم الى الشارع، بل هو عدم عقلي، وهو مرتفع قطعاً بعد البلوغ إما بجعل التكليف أو بتبدله الى العدم المستند الى الشارع، فلا مجال على هذا لاستصحابه. فان تحقيقه فيما نحن فيه ليس بذي أثر كبير. فنوكل البحث فيه الى محله ان شاء الله تعالى. هذا كله فيما اذا كان الشك في الجزئية.

الصورة الثانية: في الشك في الشرطية:

وفيما اذا كان الشك في شرطية شيء للمركب.

فقد فصّل الشيخ الكلام في الشروط بين ما كان منشأ الشرط فعلاً خارجياً مغايراً للمقيد في الوجود الخارجي، كالطهارة المنتزعة عن الوضوء وبين ما كان متحداً مع المقيد في الوجود الخارجي، كالايمان بالنسبة الى الرقبة في قوله:

«اعتق رقبة مؤمنة» وقرّب أولاً الحاق القسم الأول بالجزء، فيكون المرجع عند الشك فيه هو البراءة، والحاق القسم الثاني بالمتباينين، فيكون الشك فيه مورداً للاحتياط. ثم اختار أخيراً أنّ حكم القسمين واحد وانّ الأقوى فيه الحاقهما بالجزء، فالمرجع عند الشك في الشروط هو البراءة[1].

وذهب صاحب الكفاية الى: أنّ الشك في الشرط لا يكون مورد البراءة العقلية للعلم الاجمالي، وانّ الوجه في الانحلال المتوهم عند الشك في الجزئية لا يتأتىٰ هٰهنا[2]. وسيتّضح كلامه إن شاء الله تعالى.

وتحقيق الكلام أن يقال: انّه بناء على ما سلكناه في الشك في الجزء تبعاً للشيخ (رحمه الله) من الالتزام بالانحلال في حكم العقل المبتني على الالتزام بالتبعض في التنجيز، وإمكان تنجز التكليف من جهة دون جهة وبمقدار دون آخر. فحكم الشك في الشرط بجميع أنحائه حكم الجزء، إذ المقدار المنجز من التكليف هو التكليف بالمطلق. أما خصوصية الشرط، فلا يعلم اعتبارها، فالتكليف غير منجز من جهتها فيكون العقاب على اهمالها عقاباً بلا بيان، كما أنّه يمكن اجراء البراءة الشرعية في التكليف من تلك الجهة، لأنّ مرجعها الى عدم ايجاب الاحتياط، وهو متصور بعد تصور التبعض في التنجيز.

وأما بناء على الالتزام في مورد الشك في الجزء بالانحلال الحقيقي في حكم الشرع، بدعوى العلم التفصيلي بوجوب الأقل والشك في وجوب الزائد. فقد اشير الى أنه يبتني على القول بانبساط الوجوب النفسي المتعلق بالكل على الاجزاء، بحيث يكون كل جزء متصفاً بالوجوب، بأن يكون الوجوب نظير الاعراض الخارجية كالبياض التي يتصف بها مجموع الجسم وفي الوقت نفسه

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٨٤ ـ الطبعة الأولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٦٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

يكون كل جزء منه متصفاً به. وبتعبير أوضح: يكون نظير الغطاء الواحد الذي يغطي مجموع البدن، ويتصف كل جزء من البدن بأنه تحت الغطاء أو مغطى.

أما على القول بعدم الانبساط وكون الوجوب نظير الحمى العارضة على مجموع البدن ولا يتصف كل جزء منه بها، فلا يقال للرأس انّه محموم، فلا مجال لدعوى الانحلال كما لا يخفى.

واذا ظهر أنّ الانحلال المدعى يبتني على القول بانبساط الوجوب فيقع الكلام في انّ انبساطه هل يختص بالاجزاء أو يعم الشروط؟. ولا يخفى انّ الشرط بنفسه لا يكون مورداً للأمر النفسي، وانّما هو طرف للأضافة، فما يتوهم اتصافه بالأمر النفسي الضمني هو التقيد بالشرط.

وقد ذهب صاحب الكفاية ـ كما أشرنا اليه ـ الى عدم قابليته للاتصاف بالوجوب النفسي. بدعوى انّ الجزء التحليلي لا يتصف به.

ويمكن ان يوجّه ما أفاده (قدس سره) ويقرّب: بأنّ التقيد اذا لوحظ بنحو المعنى الاسمي كان كسائر المفاهيم الاسمية مما يمكن أن يتصف بالوجوب. إما اذا كان ملحوظاً بنحو المعنى الحرفي الراجع الى ملاحظة ذي القيد بنحو خاص، لأنّ حقيقة المعنى الحرفي ـ كما مرّ ايضاحها ـ هي الوجود الرابط الذي عبّر عنه بالربط بين المفاهيم الكلامية ونحو ذلك، وهو كيفيّة من كيفيّات وجود المفهوم الاسمي المرتبط به. فليس له وجود غير وجود المعنى الاسمي المتقوم به، بل هو نحو خاص من وجود المعنى الاسمي.

فاذا كان التقيد ملحوظاً بنحو المعنى الحرفي، كان فانياً في المقيد، وكان الواجب في الحقيقة هو الحصة الخاصة من المطلق. فلا يكون الوجوب منبسطاً على التقيد.

ولا يخفى أن الشرط على تقدير اعتباره انما يلحظ التقيد به بنحو المعنى

الحرفي، فيلحظ واقع التقيد به لا مفهومه، فلا وجه حينئذٍ للانحلال، لعدم القدر المتيقن في البين، بل الأمر يدور بين تعلق الحكم بالحصة الخاصة أو بغيرها. هذا ما يمكن ان يقرّب به كلام الكفاية.

ويمكن الاشكال فيه: بان كون المعنى الحرفي كذلك لا ينافي تعلق التكليف به وكونه مورداً للاثر الشرعي، ولا ينافي لحاظه الاستقلالي في مقام ترتيب الأثر عليه. وان اشتهر بان المعنى الحرفي آلي لا استقلالي، إذ معنى الآلية فيه ليس هو المرآتية والفناء في مقام التصور والملاحظة، بل بمعنى انه سنخ معنى يتقوم بالغير ويفنى فيه ولا ينحاز عنه، فيصح تعلق التكليف به كما بيّن ذلك في العبادات المكروهة. فقد أفيد في محله: ان الكراهة ـ في الصلاة في الحمام مثلاً ـ راجعة الى تقيد الصلاة بالكون في الحمام وايقاعها فيه من دون حدوث حزازة في نفس الصلاة. كما ان الكون في الحمام لا كراهة فيه في نفسه لو لم يكن راجحاً. وهكذا في مثل استحباب الصلاة في المسجد، فان المرغوب للمولى هو ايقاع الصلاة في المسجد وتقيدها بالمكان الخاص، وهو محط نظره في قوله: «صل في المسجد».

وبالجملة: كون التقيد ملحوظاً بنحو المعنى الحرفي لا ينافي تعلق التكليف به وأنبساط التكليف عليه وسرايته اليه.

فالمتجه أن يقال: إن كل مورد تكون الخصوصية المشكوكة فيه راجعة الى نفس متعلق التكليف، بحيث توجب سعة التكليف وزيادته عرفاً ودقة كانت مجرى البراءة شرعاً، لأنها تقبل انبساط التكليف، فالشك فيها يكون شكاً في تكليف زائد مع وجود قدر متيقن في البين هو ذات المقيد. فيتحقق الانحلال المدعى، وذلك نظير الطهارة مع الصلاة، فان الصلاة مع الطهارة والصلاة بدونها بنظر العرف من الأقل والاكثر، فالصلاة مع الطهارة صلاة وزيادة، وترك الطهارة واتيان الصلاة بدونها يكون ايجاداً للفرد الناقص دقة وعرفاً.

أما إذا كانت الخصوصية المشكوكة غير راجعة الى متعلق التكليف، بل الى موضوع المتعلق بنحو لا يستلزم وجودها زيادة في المتعلق ولا فقدها نقصاً فيه ـ وذلك نظير عتق الرقبة المؤمنة، فان ايمان الرقبة أو عدم ايمانها لا يلازم زيادة في العتق أو نقصاً، بل نفس العتق على كلا التقديرين بنحو واحد لا اختلاف فيه ـ، فالشك فيها لا يكون مجرى البراءة، إذ لا يتصور الانبساط ههُنا، إذ لا يكون المتعلق مقيداً بتلك الخصوصية، إذ هي ليست من خصوصياته المضيقة له.

وبالجملة: لا متيقن في البين ـ في متعلق التكليف ـ يشار اليه ويقال انه معلوم الوجوب والشك في الزائد عليه، بل الفعل بدون الخصوصية مباين للفعل المنضم للخصوصية، فلا يتحقق الانحلال.

فالحق هو التفصيل بين الصورتين في مقام الانحلال المبتني على القول بانبساط الوجوب.

هذا، ولكنك عرفت إننا في غنى عن الالتزام بالانحلال الحقيقي في حكم الشرع كي نضطر الى التفصيل بين قسمي الشروط، ولنا فيما سلكناه من طريق الانحلال الحكمي المبتني على التبعض في التنجيز غنى وكفاية فانه يوصلنا الى المطلوب.

وقد عرفت ان الحال فيه لا يختلف بين قسمي الشروط، إذ الشك في كلا القسمين شك في اعتبار خصوصية زائدة لم يقم عليها المنجز، فتكون مورداً للبراءة العقلية والشرعية، بمعنى عدم ايجاب الاحتياط شرعاً من الجهة المشكوكة.

يبقى الكلام في موارد:

المورد الأول: في دوران الأمر بين العام والخاص.

ولا يخفى انهما بحسب اللغة لا يختلفان عن المطلق والمقيد، وانما الفرق بينهما اصطلاحي بحسب مقام الدال، فاذا كان الدال على العموم وضعياً سمي عاماً، واذا كان الدال عليه بمقدمات الحكمة سمي مطلقاً.

والذي يبدو من المحقق العراقي (قدس سره) انه جمع بين المطلق والمقيد وبين العام والخاص في الحكم ولم يفرز لكل منهما بحثاً خاصاً به[1].

وقد ذهب البعض في مقام بيان الفرق موضوعاً فيما نحن فيه الى: ان المراد بالعام والخاص هو ثبوت الحكم لعنوان عام، ثم ثبوته لعنوان خاص من حيث الصدق مباين من حيث المفهوم، نظير مفهوم الصلاة ومفهوم الجمعة. فيختلف عن المقيد، لأنه ما أخذ فيه نفس العنوان المطلق باضافة القيد الزائد، نظير الصلاة وصلاة الجمعة[2].

وهذا الوجه لا يهمنا التعرض الى تفنيده وبيان انه يرتبط بمقام الاثبات لا مقام الثبوت كما لا يخفى جداً.

وإنما المهم بيان الفرق الصحيح بين الموردين ـ اعني: مورد العام والخاص. ومورد المطلق والمقيد ـ، بحيث يصحح افراد كل منهما بالبحث والكلام فيه على حدة.

فنقول: ان المراد بالخاص ما كانت الخصوصية فيه متحدة في الوجود مع ذي الخصوصية بمعنى ان وجودها بعين وجوده واقعاً ولا تعدد في وجودهما، نظير

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٣٩٩ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الأصول ٤ / ٢٠٨ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

الجنس والفصل، فأن وجود الجنس والفصل واحد. فالحيوان عام والانسان خاص.

وبذلك يختلف عن المطلق والمقيد، إذ الخصوصية في المقيد ليست موجودة بنفس وجود ذي الخصوصية وإن كانت متقومة به تقوم العارض بالمعروض، لكن وجودها مغاير لوجود ذي الخصوصية، فان وجود الايمان غير وجود الرقبة ووجود العدالة غير وجود العالم، كما ان الربط بينهما موجود بوجود انتزاعي غير وجود ذي الربط وان تقوّم به.

واذا اتضح المراد بالخاص يتضح حكمه من حيث الانحلال وعدمه، مع الشك في اعتبار الخصوصية، فانه لا مجال لدعوى الانحلال، إذ لا انبساط للتكليف على تقدير اعتبار الخصوصية بعد فرض وحدة الوجود دقة وعدم تعدده، فليس الدوران بين العام والخاص من الدوران بين الأقل والاكثر في متعلق التكليف. فلا وجه للانحلال فيه حتى اذا قيل بالانحلال في مورد الشك في القيد ودوران الأمر بين المطلق والمقيد.

إذن، لا بد من الاحتياط لمن يذهب الى البراءة من باب الانحلال الحقيقي في حكم الشرع.

نعم، على مسلكنا في اجراء البراءة لا مانع من جريانها هٰهنا، إذ التكليف من جهة الخصوصية الزائدة المشكوكة غير منجز، لعدم العلم، فيكون مجرى البراءة العقلية والشرعية الراجعة الى عدم وجوب الاحتياط ـ كما أشرنا اليه ـ.

هذا، ولكن لا يذهب عليك ان هذا البحث فرضي بحت، إذ الخصوصيات المأخوذة في متعلقات التكاليف ليست من قبيل الفصل الى الجنس، لان المتعلقات افعال المكلفين، وهي من الاعراض، وهي بسائط لا تركب فيها كي يجري فيها حديث العام والخاص والجنس والفصل.

وأما موضوعها، فهو وان امكن ان يكون من الجواهر المركبة من الجنس

والفصـل، لكن عرفت عدم الانحـلال فيها حتى اذا كانت من قبيل المطلق والمقيد، فلا أثر لكونها من قبيل العام والخاص.

ومن يدعي الانحلال في المطلق والمقيد من جهة ثبوت التقيد بين الفعل وخصوصية موضوعه، فهو يقول به في العام والخاص أيضاً، لان الفعل أيضاً مقيد بخصوصية الموضوع في مورده وان اتحد وجود الخصوصية مع ذي الخصوصية.

وبـالجملة: لا فرق بين العام والخاص والمطلق والمقيد من هذه الجهة. فلاحظ. هذا حكم دوران الأمر بين الطبيعي ونوعه.

وأما لو دار الأمر بين الطبيعي وفرده الجزئي، كدوران الأمر بين الانسان وزيد. فان قلنا: بان التفرد يحصل بنفس الوجود، فالنوع والفرد متحدان وجوداً لا تغاير بينهما أصلاً، لان وجود الطبيعي بوجود فرده، وليس لكل منهما وجود منحاز عن وجود الآخر، فالحكم فيهما من حيث الانحلال المبتني على الانبساط حكم الطبيعي ونوعه. وان قلنا: بان التفرد لا يحصل بمجرد الوجود، بل بلوازم الوجود من المكان والزمان وسائر العوارض ، فبما ان هذه من المقولات التي يلتزم بان لها وجود مستقل عما تقوم به، فيكون الشك في الفرد نظير الشك في اعتبار شرط زائد، وقد عرفت الكلام فيه. فتدبر.

المورد الثاني: في دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

ولا يخفى ان لدوران الأمر بين التعيين والتخيير موارد متعددة:

الأول: دوران الأمر بين التعيين والتخيير في المسألة الأصولية، كمورد تعارض النصين مع ثبوت مزية في احدهما يحتمل ان تكون مرجحة لذيها، وعدم اطلاق يدل على التخيير حتى في هذه الصورة، فانه يدور الأمر بين حجية ذي المزية خاصة وبين حجية أحدهما بنحو التخيير، وفي مثل ذلك يلتزم بالتعيين، لان ذا المزية مقطوع الحجية على كلا التقديرين. وأما غيره فهو مشكوك الحجية، وقد تقرر ان الشك في الحجية يلازم القطع بعدمها. فيتعين الالتزام بذي المزية.

الثاني: دوران الأمر بين التعيين والتخيير في باب التزاحم، كما اذا تزاحم واجبان كان أحدهما محتمل الأهمية، فانه يدور الأمر بين تعيين محتمل الاهمية والتخيير بينه وبين غيره. وفي مثل ذلك يلتزم بالتعيين أيضاً، لأن مرجع التخيير الى الالتزام بتقييد اطلاق كل منهما بصورة عدم الاتيان بالآخر ـ اذ المزاحمة تنشأ من تعارض الاطلاقين ـ.

وعليه، فمع احتمال أهمية أحدهما، يعلم بتقييد اطلاق الآخر، على كلا التقديرين كما هو واضح. وأما محتمل الأهمية فلا يعلم بتقييد اطلاقه، فيكون اطلاقه محكماً، وهو معنى الترجيح.

الثالث: دوران الأمر بين التعيين والتخيير في مقام الامتثال. كدوران الأمر في مقام الطاعة مع التمكن من الاطاعة التفصيلية بين تعينها عقلاً أو التخيير بينها وبين الاطاعة الاجمالية. والحكم هو التعيين أيضاً، للشك في تحقق الامتثال وسقوط التكليف بالاقتصار على الاطاعة الاجمالية، وقاعدة الاشتغال تستدعي الفراغ اليقيني.

وجميع هذه الموارد الثلاثة ليست محل كلامنا فيما نحن فيه من البراءة والاحتياط. وانما محل الكلام هو المورد..

الرابع: وهو ما اذا علم بتعلق التكليف بأمر معين وشك في انه واجب بنحو التعيين أو بنحو التخيير بينه وبين غيره، كما اذا علم بوجوب العتق عند القدرة عليه على تقدير الافطار عمداً، وشك في انه واجب عليه خاصة أو انه مخير بينه وبين الصوم ـ مثلاً ـ.

ومن هنا يظهر انه ليس من محل الكلام ما اذا تعلق الأمر بطبيعة وشك في أخذ خصوصية فيها، فيشك في تعيين ذي الخصوصية أو التخيير بينه وبين غيره، فان جميع موارد الأقل والاكثر في الجزئية والشرطية كذلك، بل محل الكلام ما اذا علم ملاحظة ذي الخصوصية ـ كالعتق في المثال ـ وشك في اعتباره بخصوصه أو

مخيراً بينه وبين غيره. فتدبر ولا تغفل.

وقد تعرض الشيخ (رحمه الله) الى هذا المبحث بنحو مجمل[١]. وأهمله صاحب الكفاية (رحمه الله). وأسهب الكلام فيه المحقق النائيني (رحمه الله)[٢].

وتحقيق الكلام فيه بنحو يرتفع عنه الغموض ويتضح به كلام الاعلام في المقام صحة وسقماً، أن يقال: ان حديث جريان البراءة وعدمه يختلف باختلاف الأقوال في حقيقة الوجوب التخييري، فلا بد من الاشارة اليها ومعرفة أثر كل منها من ناحية جريان البراءة وعدمه. وعمدتها أربعة أقوال:

الأول: انه عبارة عن وجوب كل من العدلين مشروطاً بترك الآخر.

الثاني: انه عبارة عن وجوب أحدهما، فمتعلق الوجوب التخييري هو عنوان انتزاعي في قبال موارد التخيير العقلي، فان متعلق الوجوب فيه هو الجامع الحقيقي كالصلاة والصيام ونحوهما.

الثالث: انه سنخ خاص من الوجوب متعلق بكل من العدلين يعرف بآثاره. وهو ما ذهب اليه صاحب الكفاية[٣]. وقد عرفت تصويره بانه مرتبة وسطى بين الاستحباب غير المانع من الترك مطلقاً وبين الوجوب التعييني المانع من الترك مطلقاً.

الرابع: انه عبارة عن وجوب أحدهما المردد مصداقاً. وبعبارة أخرى: انه وجوب الفرد المردد وعلى سبيل البدل كما قربناه، ودفعنا ما توجه من الاشكال فيه.

أما على القول الأول: فالشك في التعيين والتخيير يرجع الى الشك في اطلاق الوجوب المعلوم واشتراطه بترك العدل المشكوك. فيمكن إجراء البراءة

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى، فرائد الاصول / ٢٨٥ ـ الطبعة الأولى.

(٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٣/ ٤١٧ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٣) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ١٤١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

في إطلاقه، لان مرجع الاطلاق الى ثبوت تكليف زائد. وبعبارة أخرى: المكلّف شك في ثبوت الوجوب على تقدير اتيان العدل المحتمل، والأصل هو البراءة.

ولا يختلف فيما ذكرناه بين كون اساس جريان البراءة في الأقل والاكثر هو انحلال العلم الاجمالي حقيقة على مبنى الانبساط في التكليف وبين كونه ما ذكرناه من انحلاله حكماً على مبنى التبعض في التنجيز.

إذ الشك كما عرفت يرجع الى الشك في زيادة التكليف وثبوته على كلا التقديرين، وقلته وثبوته على أحد التقديرين، وهو تقدير عدم الاتيان بالعدل المشكوك، فتكون الزيادة مجرى للتكليف، للعلم التفصيلي بثبوته على تقدير ترك الآخر، أما على تقدير اتيان الآخر فالتكليف مشكوك فيكون مجرى البراءة.

وأما على القول الثاني: فمرجع الشك في التعيين والتخيير الى الشك في ان الواجب هل هو الجامع الانتزاعي ـ أعني: عنوان أحدهما ـ أو انه الأمر المعين بعنوانه الخاص، كالصوم ـ مثلاً ـ، فهو يعلم اجمالاً بوجوب أحد الأمرين عليه؟.

لا مجال حينئذٍ لدعوى انحلال العلم الاجمالي حقيقة المبني على انبساط التكليف، لعدم كون الدوران بين الأقل والاكثر، فلا متيقن في البين.

وان توهم ذلك بدعوى: ان ثبوت التكليف بنحو التعيين يرجع الى تعلق التكليف بالجامع وهو عنوان احدهما وزيادة الخصوصية، إذ عنوان احدهما ينطبق على الصوم. إذن فيصح ان يقال ان تعلق التكليف بالجامع معلوم على كلا التقديرين والشك في اعتبار خصوصية زائدة عليه، فيكون المورد من موارد دوران الأمر بين الأقل والاكثر في باب الشروط، فيثبت الانحلال كما تقدم.

فان هذا الوهم باطل: لان الجامع الانتزاعي لا يكون مأخوذاً في متعلق التكليف لو ثبت الوجوب التعييني، بل متعلق الوجوب ليس الا المفهوم المعين الخاص كالصوم ـ مثلاً ـ، وانما يلتزم به على تقدير ثبوت الوجوب التخييري من باب ضيق الخناق في تصوير الواجب التخييري، فليس الواجب على تقدير

تعلق التكليف بالصوم بنحو التعيين سوى الصوم، لا انه عنوان احدهما المتخصص بخصوصية الصوم، قياساً على الحال في الجامع الحقيقي كالصلاة مع الطهارة.

فالشك على هذا ليس شكاً في كون متعلق التكليف هو المطلق أو المقيد، بل الأمر دائر بين متباينين. وما نبهنا عليه واضح لكل من له قليل التفات وفضل.

ولأجل ذلك التزم المحقق العراقي بالاشتغال هٰهنا[١] مع التزامه بالانحلال الحقيقي في الأقل والاكثر على ما عرفت[٢].

وأما الانحلال الحكمي الذي قربناه مبنياً على التبعض في التنجيز، فله على هذا القول مجال، وذلك لان العلم الاجمالي إنما يوجب تنجيز الجهة المشتركة بين طرفيه، وترتب الأثر العقلي في مقام الاطاعة بالمقدار المتيقن ثبوته على كلا التقديرين اذا كانت هناك جهة جامعة. ولا يخفى ان المقدار الثابت الجامع بين الطرفين هو تنجيز التكليف المعلوم بالاجمال على تقدير ترك العدل الآخر المحتمل.

أما مع الاتيان به، فلا يعلم بثبوت اقتضاء للتكليف في مقام العمل، لاحتمال كون الواجب هو أحدهما. والعلم الاجمالي لا يصلح ان يكون بياناً لذلك، لانه يكون بياناً بالمقدار المعلوم ثبوته، فيكون التكليف على هذا التقدير غير منجز، فتجري فيه البراءة.

وبالجملة: بعد فرض امكان التبعض في التنجيز من جهة متعلقه، فالتبعض في التنجيز من جهة تقادير الوجوب ممكن أيضاً، بل الأمر فيه أوضح، فيمكن ان يكون التكليف منجزاً على تقدير وغير منجز على تقدير.

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار ٣ / ٢٨٨ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) راجع ٤/٢٠٢ من هذا الكتاب.

وعليه، فالعلم بثبوت الوجوب التعييني أو التخييري انما ينجز التكليف على تقـدير عدم الاتيان بالآخر المحتمل. وأما على تقدير الاتيان به، فليس الحكم منجزاً فيكون مورداً للبراءة. فانتبه.

واما على القول الثالث: فمرجع الشك في التعيين والتخيير الى الشك في ثبوت أي السنخين من الوجوب وتعلقه بالفعل الخاص.

ومن الواضح انه لا مجال أيضاً لدعوى الانحلال الحقيقي المزبور، لان الدوران بين المتباينين، والشك لا يرجع الى الشك في زيادة التكليف وقلته، بل الى ان الثابت هذا النحو أم ذاك، فليس في المقام قدر متيقن يكون معلوم الثبوت تفصيلاً ويشك في ثبوت الزائد عليه، بل المورد من قبيل دوران الأمر بين ثبوت الوجوب للعمل أو الاستحباب، فانه لا يقول أحد بانه من موارد الدوران بين الأقل والاكثر.

نعم، لدعوى الانحلال الحكمي الذي بنينا عليه مجال، وذلك لأن المقدار المعلوم ثبوته هو تأثير الحكم المعلوم بالاجمال في مقام الطاعة عند عدم الاتيان بالمحتمل الآخر.

أمـا على تقـدير الاتيان به ، فلا علم بما له تأثـير في مقام العمل من التكليف، لاحتمال ان يكون الثابت هو الوجوب التخييري الذي يكون قاصراً عن التـأثير والمحركية على تقدير الاتيان بالعدل الآخر، فالتكليف على هذا التقدير لا يكون منجزاً، فيكون مورداً للبراءة.

وقد عرفت عدم صلاحية العلم الاجمالي للتنجيز لاكثر من الجهة الجامعة بين الطرفين في مقام الأثر العقلي في باب الاطاعة.

وأما على القول الرابع: فمرجع الشك في التعيين والتخيير الى الشك في تعلق الوجوب بالفرد المعين أو تعلقه بالفرد المردد، وهما متباينان، وليس هناك قدر متيقن في البين.

وعليه، فلا مجال لدعوى الانحلال الحقيقي المبني على الانبساط لدوران الأمر بين المتباينين.

وأما الانحلال الحكمي الذي قربناه، فله مجال أيضاً بعين التقريب على الاقوال السابقة، فان التكليف المعلوم اجمالاً لا علم بتأثيره على تقدير الاتيان بالعدل المحتمل، والعلم الاجمالي انما ينجز التكليف المعلوم بالاجمال بمقدار ما يعلم تأثيره في مقام الطاعة على كلا تقديريه. فلا يكون التكليف منجزاً على تقدير الاتيان بالعدل المحتمل، فيكون مورد البراءة.

ويتلخص من جميع ما ذكرناه: ان جريان البراءة في الأقل والاكثر..

ان كان مبناه هو الانحلال الحقيقي المبتني على انبساط الوجوب ووجود القدر المتيقن، فلا يمكن اجراء البراءة في دوران الأمر بين التعيين والتخيير على جميع الاقوال في الوجوب التخييري إلا على القول الأول.

وإن كان مبناه هو الانحلال الحكمي المبتني على التبعض في التنجيز، أمكن اجـراء البراءة على جميع الأقوال. بل عرفت ان الالتزام بالتبعض في التنجيز هٰهنا أوضح منه في متعلق التكليف، لانه هٰهنا بلحاظ تقادير التكليف نفسه. فلاحظ. هذا غاية التحقيق في دوران الأمر بين الأقل والاكثر.

المورد الثالث: في دوران الأمر بين الأقل والاكثر في المحصل، بمعنى أن المأمور به يكون معلوماً بحدوده وقيوده، وإنما يشك فيما يحققه وما يكون سبباً لحصوله في أنه الأقل أو الاكثر. كما لو فرض تعلق الأمر النفسي بالطهارة، وقيل انها أمر بسيط مسبب عن الافعال الخاصة من الوضوء والغسل والتيمم، وليس الأمر متعلقاً بنفس الافعال المركبة كما هو ظاهر بعض النصوص الدالة على وجود أمر مستمر، يتعلق به النقض والبقاء، وهذا لا يتصور بالنسبة الى نفس الأفعال لانها تتصرم وتنعدم كما هو واضح.

ولا يخفى ان الأصل هٰهنا هو الاشتغال، فاذا شك في ان السبب المحصّل للمسبب هل هو الأقل أم الاكثر فلا بد من الاحتياط باتيان الاكثر، وذلك لان التكليف بالمسبب معلوم منجـز، والتردد في السبب يكون من التردد في تحقق الامتثـال وحصـول الواجب، وقاعدة الاشتغال تلزم بتحصيل العلم بحصوله باتيان الأكثر.

ولا فرق فيما ذكرنـاه بين ان يكون السبب والمحصل شرعياً أو غير شرعي، إذ السببية غير مجعولة شرعاً بجعل مستقل، بل هي منتزعة من الحكم بحصول الواجب عند اتيان ذات السبب، فلا موهم لجريان حديث الرفع فيها عند الشك.

نعم لو التزم بانها مجعولة بجعل مستقل كان للحديث في جريان حديث الرفع مجال وإن كان ممنوعاً. وتحقيقه في مقام آخر.

ثم إن هٰهنا بحثاً صغروياً في خصوص الطهارة والوضوء أو الغسل. وهو:

ان الشك في اعتبار جزء زائد في الوضوء والغسل إنما يكون مجرى لأصالة الاحتياط لو فرض ان نسبة الوضوء الى الطهارة المامور بها نسبة السبب الى المسبب، بحيث يكـون للطهارة وجود غير وجود نفس الوضوء، نظير الملكية المسببة عن العقد، فان العقد لا يقال عنه انه ملكية. وليس الأمر كذلك، بل نسبـة الطهارة الى الوضوء نسبة العنوان الى المعنون، نظير التعظيم الحاصل بالقيام، ولكنه عنوان له، فالقيام بنفسه تعظيم لا أن التعظيم شيء وراء القيام، فيقـال للقيام انـه تعظيم. ونظير الاستيلاء الاعتباري على الارض الشاسعة الحاصل بمجرد ملك المفتاح وكونه مطلق العنان فيها، فان نفس ذلك يقال عنه انه استيلاء اعتباراً لا حقيقة، اذ الاستيلاء الحقيقي يحصل بالاحاطة الحقيقية وكون الشيء تحت قبضته حقيقة، وهذا لا يتصور في مثل الارض الشاسعة.

ويدل على ذلك ما ورد من النصوص مما ظاهره اطلاق الطهارة على نفس

الوضوء وترتيب بعض آثارها عليه، كقوله: «الوضوء نور» ونحو ذلك[1]، فانه ظاهران الطهارة هي الوضوء ونسبتها اليه نسبة العنوان الى المعنون.

وإذا فرض أن الأمر كذلك، فالشك في اعتبار جزء زائد في الوضوء يكون مجرى البراءة لاتحاده مع المأمور به وجوداً. هذا ما ذهب اليه بعض الاعلام[2].

وفيه: ـ مع الغض عن عدم تعقل كون الطهارة عنواناً للوضوء، كما تقدم تفصيل الكلام فيه في مبحث مقدمة الواجب ـ ان كون نسبة الطهارة الى الوضوء نسبة العنوان الى المعنون لا يقتضي جريان البراءة مع دوران الوضوء بين الأقل والاكثر، بل الحال فيه هو الحال على القول بكون نسبتها اليه نسبة المسبب الى السبب.

والوجه في ذلك: انه بعد فرض ان المأمور به هو الطهارة: وهي أمر اعتباري بسيط يتحقق بالافعال الخاصة، وليست نسبته الى الافعال الخاصة نسبة اللفظ الى المعنى كي يكون الأمر به أمراً بها حقيقة، بل هي عنوان اعتباري يتحقق بالافعال، فمع اتيان الأقل يشك في تحقق ذلك العنوان، فيكون من الشك في الامتثال، نظير ما اذا أمر المولى عبده بتعظيم زيد فشك العبد ان التعظيم هل يحصل بمطلق القيام أم القيام بضميمة التحية، فانه ليس له الاكتفاء بمجرد القيام للشك في حصول الامتثال به.

نعم، لو التزم بان الطهارة ذات مراتب يتحقق كل مرتبة منها بحصول جزء من الوضوء أو الغسل، كما قد يظهر ذلك من بعض الروايات الواردة في الغسل ، كان الشك في اعتبار جزء زائد في الوضوء أو الغسل شكّاً في اعتبار المرتبة الزائدة في الطهارة، فيكون الشك في متعلق التكليف، فيكون مجرى

---

(١) وسائل الشيعة ١/ باب ٨ من ابواب الوضوء الحديث: ٨ وفيه: (الوضوء على الوضوء نور على نور)
وسائل الشيعة ١ / باب ١ من ابواب الوضوء الحديث: ٥ (الوضوء شطر الايمان).

(٢) الغروي الشيخ ميرزا علي، التنقيح ٤/٦١ ـ كتاب الطهارة ـ الطبعة الأولى.

البراءة.

لكن هذا خلاف المفروض في الكلام من انها أمر وحداني بسيط لا تعدد فيه ولا تشكيك.

المورد الرابع: في دوران الأمر بين الأقل والاكثر في المحرمات، كما لو دار أمر الغناء المحرم بين كونه خصوص الصوت المطرب أو انه الصوت المطرب المشتمل على الترجيع.

وقد يقال: أن الأمر فيه على عكس الأمر في دوران الأمر بين الاقل والاكثر في الواجبات، إذ الأقل في مورد المحرمات غير معلوم التحريم، والاكثر معلوم التحريم، فلذا لا يلزم ترك الأقل.

ولكن لا يخفى ان الالتزام في باب الواجبات بالانحلال إذا كان من باب الانحلال الحقيقي المبتني على الانبساط، باعتبار ان الأقل معلوم الوجوب إما نفسياً استقلالياً أو ضمنياً، والزائد مشكوك. فهو بعينه يجري في باب المحرمات، إذ حرمة المجموع تستلزم حرمة كل جزء جزء ضمناً. وعليه فمع دوران أمر المحرم بين الأقل والاكثر يصح ان يقال: إن الأقل معلوم الحرمة على كل حال اما استقلالاً أو ضمناً. وأما الخصوصية الزائدة فهي مشكوكة الاعتبار.

نعم، على مسلكنا في مقام الانحلال وهو الالتزام بالانحلال الحكمي المبتني على التبعض في التنجيز، يكون الأمر في المحرمات على عكسه في الواجبات. وذلك لان فعل الاكثر مما يعلم بترتب العقاب عليه على كل حال، وأما فعل الأقل فلا يعلم بترتب العقاب عليه على كل حال، لاحتمال كون المحرم هو الاكثر، فلا يكون فعله موجباً للعقاب، إذ المخالفة في باب المحرمات إنما تتحقق بفعل المجموع. وأما في باب الواجبات، فهي تتحقق بترك بعض الاجزاء، لان ترك البعض سبب لترك الكل دون فعل البعض، فانه لا يكون سبباً لفعل الكل. فلاحظ والتفت.

المورد الخامس: ما اذا كان منشأ الشك في الشرطية هو الشك في حكم تكليفي مستقل. كما لو كان منشأ اعتبار الشرطية حكماً تكليفياً مستقلاً، نظير ما يقال في اشتراط عدم الغصب في الصلاة من جهة حرمة الغصب وثبوت التضاد بين الحرمة والوجوب، فاذا شك في جواز الصلاة في مكان للشك في انه غصب أو لا، فمنشأ الشك في جواز الصلاة في ذلك المكان هو الشك في حرمة الكون فيه.

وقد التزم الشيخ (رحمه الله): بان جريان أصالة البراءة في الحكم التكليفي يكون حاكماً على الأصل في الشرطية المشكوكة من براءة او احتياط، لان نسبة الشك في الحكم التكليفي المستقل الى الشك في الشرطية نسبة الشك السببي الى المسببي، والأصل الجاري في الشك السببي يكون حاكماً على الأصل الجاري في الشك المسببي[1].

وقد استشكل فيه المحقق النائيني ـ بعد ان بيّن ان الشرطية قد تكون منتزعة عن تكليف غيري مع قطع النظر عن الحكم التكليفي، سواء كان في موردها حكم تكليفي كلبس الحرير في الصلاة، او لم يكن كالصلاة فيما لا يؤكل لحمه. وقد تكون ناشئة من الحكم التكليفي، وعلى الأخير تارة: يكون منشأ الشرطية هو الحكم الواصل، كاشتراط عدم الغصب في الصلاة باعتبار حرمته بناء على التزاحم. واخرى: يكون منشؤها هو الحكم بوجودها الواقعي، كالمثال المتقدم بناء على التعارض. وان محط نظر كلام الشيخ هو الصورة الاخيرة، إذ الصورة الأولى لا يحتاج فيها الى الأصل عند الشك، بل مجرد عدم الوصول والشك يكفي في عدم المزاحمة وارتفاع الشرطية.

بعد أن بيّن ذلك استشكل (قدس سره) ـ: بأن الأصل الجاري في الحكم

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى.فرائد الاصول / ٢٨٦ ـ الطبعة الأولى.

التكليفي انما يكون حاكماً على الاصل في الشرطية إذا كان من الأصول المحرزة، كالاستصحاب، لانه يتكفل نفي الواقع ظاهراً، فيرتفع به موضوع الشك المسببي. واما اذا لم يكن محرزاً كالبراءة فلا ينفع في الحكومة، لان غاية مدلول البراءة هو الترخيص في الفعل والترك بلا تصرف في الواقع، فيبقى الشك في الشرطية على حاله فلا بد من علاجه باجراء الاصل فيه[1].

والذي يبدو لنا: انه لا مجال لجريان الأصل في الحكم التكليفي النفسي، لأجل رفع الشك في الشرطية، إذا كان التكليف بوجوده الواقعي منشأ للشرطية، سواء كان الأصل احرازياً أم لم يكن.

وذلك لان الحرمة الثابتة للغصب وان كانت منشأً لاعتبار شرطية عدم الغصب في الصلاة من جهة التعارض وغلبة ملاك الحرمة، إلا ان الشرط ليس هو عدم الحرمة كي يكون اجراء الأصل في الحرمة رافعاً للموضوع ونافياً للشك في الشرط، إذ عدم الضد لا يؤخذ في متعلق الضد الآخر، فلا معنى لان يقيّد الواجب بعدم كونه حراماً. وإنما الشرط هو عدم متعلق الحرمة، وهو الغصب، فالمعتبر في الصلاة هو عدم الغصب، ومنشأ اعتبار عدمه هو حرمته، فاذا شك في الحرمة فالأصل فيها لا ينفي الشرط وهو عدم الغصب إلا بالملازمة العقلية.

وبعبارة أخرى: اذا شك في مكان انه غصب ام لا، يشك في اعتبار عدمه في الصلاة من جهة الشك في الحرمة، ونفي حرمته واقعاً وإن استلزم انتفاء اعتبار عدمه، لكن ذلك لا يثبت بالأصل إلا على القول بالأصل المثبت، لان الملازمة بين الحرمة والشرطية ملازمة عقلية، وترتب اعتبار العدم على حرمة الفعل مما يحكم به العقل لا الشارع. فمجرد منشئية الحرمة للشرطية لا يصحح الاقتصار على اجراء الأصل في الحرمة، بل لا بد من اجراء الأصل في الشرطية المشكوكة

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ١٩٣ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

أيضاً. فالتفت ولا تغفل.

المورد السادس: في دوران الأمر بين الأقل والاكثر من جهة الشبهة الموضوعية.

وقد تعرض الشيخ (رحمه الله) لذلك. وفرض موضوع الكلام ما اذا أمر بمفهوم مبيّن مردد مصداقه بين الأقل والاكثر، ومنه ما اذا وجب صوم شهر هلالي، وهو ما بين الهلالين، فشك في انه ثلاثون أو ناقص، ومثل ما اذا أمر بالطهور لأجل الصلاة وهو الفعل الرافع للحدث أو المبيح للصلاة، فشك في جزئية شيء للوضوء أو الغسل الرافعين.

كما انه حكم (قدس سره) بلزوم الاحتياط هنا لتنجز التكليف بمفهوم مبين معلوم تفصيلاً، والشك انما هو في تحققه بالأقل، وهو مجرى قاعدة الاشتغال[1].

وقد ذهب المحقق النائيني (رحمه الله) ـ كما في تقريرات الكاظمي ـ الى ان الشيخ (رحمه الله) أرجع الشبهة الموضوعية الى ما يرجع الى الشك في المحصّل، كما يظهر من تمثيله بالشك في جزئية شيء للطهور الرافع للحدث، ومن التزامه بأصالة الاشتغال خلافاً لما التزم به في الشبهة الحكمية.

وذهب الى ان ذلك منه (قدس سره) لعله للغفلة او لتخيله عدم إمكان وقوع الشك في نفس متعلق التكليف بين الأقل والاكثر لأجل الشبهة الموضوعية. ثم ذكر: انه يمكن تصور الشبهة الموضوعية في نفس متعلق التكليف. ببيان طويل محصله: ان التكليف تارة: يكون له تعلق بموضوع خارجي كوجوب اكرام العالم. وأخرى: لا يكون له تعلق بموضوع خارجي كوجوب السورة.

ومن الواضح ان التكليف في المورد الأول يختلف سعة وضيقاً باختلاف سعة الموضوع وضيقه، فاذا ثبت وجوب اكرام مطلق افراد العالم بنحو العموم

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٨٣ ـ الطبعة الأولى.

المجموعي كان هناك تكليف واحد باكرام مجموع العلماء فاذا شك في فرد انه عالم أولا، يشك في سراية الحكم اليه وكون اكرامه جزءً من متعلق الحكم أولا، فيكون من موارد دوران الأمر بين الأقل والاكثر في نفس متعلق التكليف، ومنشأ الشك هو اشتباه الموضوع الخارجي. نعم إذا لم يكن للتكليف تعلق بموضوع خارجي، فلا يمكن ان تتحقق فيه الشبهة الموضوعية، بل الشبهة فيه لا بد وان تكون حكمية.

وبالجملة: فالشبهة الموضوعية لدوران الأمر بين الأقل والاكثر الارتباطيين متصورة فيما كان للتكليف تعلق بموضوع خارجي.

وذكر (قدس سره) بعد ذلك: ان أمثلتها في الفقه كثيرة. ومنها: تردد لباس المصلي بين كونه من مأكول اللحم أو غيره بناء على مانعية غير مأكول اللحم لا شرطية كونه من مأكول اللحم، إذ كل فرد فرد من اجزاء غير المأكول منهياً عن الصلاة فيه بالنهي الغيري، ويكون عدمه مأخوذاً في الصلاة، فالشك في ان هذا اللباس من مأكول اللحم أو لا يستلزم الشك في أخذ عدمه في الصلاة، فيكون من دوران الأمر بين الأقل والاكثر من جهة الشبهة الموضوعية.

نعم، لو أخذ كون اللباس من مأكول اللحم شرطاً في الصلاة لم يتأت البيان المزبور، إذ التكليف في الشروط لا ينحل الى تكاليف متعددة بعدد ما للموضوع من أفراد، إذ لا معنى للأمر بايقاع الصلاة في كل فرد من افراد مأكول اللحم، بل التكليف متعلق بصرف الوجود. وهذا معلوم لاشك فيه،فلابد من احراز امتثاله باحراز كون اللباس من مأكول اللحم، ولا مجال لجريان البراءة هنا، لان الشك في المحصل لا في نفس متعلق التكليف. فالحال يختلف بين أخذ كون اللباس من مأكول اللحم شرطاً وبين أخذ كونه من غير مأكول اللحم مانعاً.

فعلى الأول: لا يرجع الشك في كون هذا اللباس من المأكول وعدمه الى

الشك في الأقل والاكثر.

وعلى الثاني: يرجع الى الشك بين الأقل والاكثر.

ولذا كان الشك على الأول مجرى الاشتغال. وعلى الثاني مجرى البراءة. كما يحقق ذلك في مبحث اللباس المشكوك. هذا ملخص ما أفاده المحقق النائيني (رحمه الله) في المقام[1].

وقد ذهب المحقق العراقي الى تقسيم صور الشك في المصداق الى ما يكون من جهة الشك في اتصاف الموجود بعنوان الكبرى، كالشك في اتصاف زيد بعنوان العالم في مثال: «اكرم العالم». والى ما يكون من جهة الشك في وجود ما هو المتصف بعنوان الكبرى.

وذكر ان الأول على قسمين، لان الخطاب تارة يكون مبهماً من جهة حدود الموضوع، بحيث يقبل الانطباق على الكثير والقليل، مثل اكرام العالم. واخرى: يكون معيناً بلا ابهام فيه من هذه الجهة أصلاً، كالأمر باكرام عشرة علماء.

ثم ذكر: ان الشك في المصداق في مثل الأول يستلزم الشك في مقدار ارادة المولى وشمولها للمشكوك فيه وعدمه. وعليه يكون المورد من دوران الأمر بين الأقل والاكثر.

ولكنه أفاد: بان نظر الشيخ (رحمه الله) الى غير هذا الفرض ، كما يظهر من تمثيله بالأمر بصوم ما بين الهلالين والشك في المحقق، فانه ظاهر في كون محط نظره ما اذا لم يكن في الخطاب ابهام من حيث مقدار دائرة الحكم، بل الابهام في مقام التطبيق.

وذكر: ان الفرض الأول مما لا يخفى على أصاغر الطلبة فضلاً عن مثل الشيخ (رحمه الله) الذي هو استاذ هذا الفن؛ فلا ينبغي نسبة الغفلة اليه او تخيل

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٢٠٠ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

عدم امكان فرض الشبهة الموضوعية في الاقل والاكثر. ثم تعرض لبيان عدم تصور دوران الأمر بين الأقل والاكثر في الفرضين الآخرين، ولا يهمنا التعرض اليه فعلاً[١].

ولا يخفى عليك، ان ما أفاده العراقي اعتراف بما أفاده المحقق النائيني في واقعه، وإن جعل نظر الشيخ (رحمه الله) مقصوراً على غيره، إذ لا يرتفع التساؤل عن سبب اغفال الشيخ للفرض الأول مع انه هو المثال الواضح للشبهة الموضوعية، والفرض ان موضوع كلامه فيها.

ومثاله الأول وان أمكن ارجاعه الى الشبهة الموضوعية ودوران الأمر بين الأقل والاكثر في نفس متعلق التكليف كما لا يخفى، لكن مثاله الثاني وتعليله لزوم الاحتياط بالعلم بتعلق التكليف بمفهوم مبين مردد مصداقه بين الأقل والاكثر يأبى عن ذلك، ويظهر منه ان المفروض كون الشك في المحصّل.

وكيف كان، فقد عرفت ان تصور الشبهة الموضوعية للأقل والاكثر بمكان من الامكان، والحكم فيها من حيث جريان البراءة العقلية والنقلية هو الحكم في الشبهة الحكمية، لجريان نفس البيان هٰهنا بجميع شئونه. فالتفت ولا تغفل.

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار٣ / ٤٠٨ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

يبقى الكلام في تنبيهات المسألة.

التنبيه الأول: في الشك في ركنية الجزء مع العلم بأصل الجزئية.

وقد ذكر الشيخ (رحمه الله): أن عنوان الركن لم يرد في النصوص كي يقع البحث في تشخيص مفهومه العرفي، وانما هو اصطلاح فقهي يعبرّ به عن بعض الاجزاء التي يختل العمل بتركها سهواً ـ كما هو تعريف بعض الفقهاء للركن ـ، أو التي يختل العمـــل بتركها سهواً وزيادتها عمداً وسهواً ـ كما هو تعريف بعض آخر للركن ـ. إذن فالمهم هو البحث عن هذه الجهات في الجزء، فيقال انه اذا ثبت جزئية شيء وشك في اختلال العمل بتركه سهواً أو بزيادته عمداً وسهواً فما هو مقتضى الأصل العملي؟. فالكلام يقع في جهتين:

الجهة الأولى: في بطلان العمل بتركه سهواً.

ولا يخفى ان مفروض الكلام إنما في مورد يكون هناك أمر جزمي بالعمل. بحيث لو غفل عنه أو نام ثم التفت الى وجوده لثبت في حقه قطعاً.

وبعبارة أخرى: ان النافي للصحة والمثبت يلتزم كلاهما بانه لو لم يقم دليل على الصحة كان اللازم إعادة العمل لوجود الأمر في حق المكلف والشك في الخروج عن عهدته.

والوجه في تصحيح العمل منحصر في طريقين:

أحدهما: إثبات ان عمل الناسي للجزء هو المأمور به في حقه.

والآخر: اثبات ان عمل الناسي مسقط للأمر وإن لم يكن مأموراً به، بلحاظ وفائه بغرض المأمور به، فان سقوط الأمر بغير المأمور به غير عزيز.

فاذا لم يثبت كلا الطريقين تعين الالتزام ببطلان العمل عملاً بقاعدة الاشتغال.

وقد يتوهم ان قاعدة الاشتغال انما تتم لو كان المكلف ملتفتاً في حال

دخـول الـوقت للتكليف المتعلق بالتـام، بحيث يتنجز في حقه ثم يطرأ عليه النسيان، فانه يشـك في الخـروج عن عهـدة ذلك التكليف المعلوم بالمأتي به الناقص، فالأصل يقتضي الاشتغال. ولا تتم فيها اذا كان المكلف ناسياً من أول الـوقت ثم استمر نسيانه الى حين العمل ، إذ لا أمر بالتام قبل العمل وفي اثنائه للنسيان، وأما بعد العمل فهو يشك في حدوث الأمر بالتام ومقتضى الأصل البراءة لا الاشتغال.

ولكنه توهم فاسد، لانه في مثل هذا الفرض وان لم يكن هناك أمر، إلا انه يعلم بوجود غرض ملزم في العمل التام وكان المولى بصدد تحصيله، وانما ارتفع الأمر لمانع عقلي وهو النسيان، وهو لا يعلم بأن ما أتى به هل يحصل الغرض أو لا؟. والعقـل يُلزم بتحصيل العلم بحصوله، فمع الشك يكون مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم الاتيان بالتام ليحصل العلم بحصول الغرض الملزم.

واذا ظهر لك ما ذكرنا، فيقع الكلام في الوجه الذي يحاول به تصحيح العمـل واثبات سقوط الأمر بواسطة المأتي به الفاقد للجزء عن نسيان، وقد عرفت انه ينحصر في طريقين، فيقع البحث في كل واحد منهما على حدة.

أما الطريق الأول: وهو اثبات تعلق الأمر بالعمل الفاقد، وأنه مأمور به في حق الناسي. فتحقيق الكلام فيه يدعو الى التكلم في مقامين:

الأول: في امكان تعلق التكليف بالناقص بالنسبة الى الناسي وعدمه.

الثاني: انه على تقدير إمكانه فيقع البحث في الدليل على ثبوت الأمر بالناقص.

فالمقام الأول بلحاظ مقام الثبوت. والمقام الثاني بلحاظ مقام الاثبات.

أما المقام الأول: فقد ذهب الشيخ (رحمه الله) الى استحالة تعلق التكليف بالناسي بعنوانه. والوجه فيه: ان التكليف لا يمكن ان يكون باعثاً ومحركاً للعبد نحـو العمل إلا مع الالتفات اليه والى موضوعه، فالتكليف بالحج المأخوذ في

موضوعه الاستطاعة لا يصلح للمحركية إلا مع الالتفات الى الاستطاعة. ومن الواضح ان الناسي لا يمكن أن يلتفت الى موضوع التكليف وهو كونه ناسياً مع بقاء النسيان، بل بمجرد الالتفات اليه يزول النسيان، فالتكليف المأخوذ في موضوعه الناسي غير صالح للمحركية في حال من الأحوال. أما مع الغفلة عن النسيان فواضح. وأما مع الالتفات اليه فلزواله[1].

وهذا الوجه مما لم نجد من استشكل فيه، بل الكل اتفق مع الشيخ في استحالة تكليف الناسي بعنوانه.

ولكن ذهب صاحب الكفـاية الى إمكـان تعلق التكليف بالنـاسي واختصاصه به لكن لا بعنوانه، وذكر في ذلك طريقين:

الأول: ان يتعلق التكليف بما عدا الجزء المنسي بمطلق المكلّف أعم من الذاكر والناسي للجزء، ثم يثبت تكليف آخر للذاكر خاصة بالجزء الذي يذكره، فيختص الناسي بالتكليف بما عدا الجزء المنسي بلا لزوم المحذور المزبور، إذ لم يؤخذ عنوان الناسي في موضوع الحكم بالمرة.

الثاني: ان يوجّه التكليف بالناقص للناسي بعنوان ملازم للنسيان، بحيث يمكن الالتفات اليه مع عدم زوال النسيان، كعنوان بلغمي المزاج ونحوه، فيكون مثل هذا التكليف صالحاً للداعوية في حال النسيان[2].

ويرد عليه (قدس سره) ان التكليف المتعلق بالناقص بكلا نحويه لا يكون هو الداعي لاتيان المركب الناقص، بل المكلف الناسي يأتي بالفاقد على كل حال ثبت هناك أمر في الواقع أو لم يثبت، والشاهد على ذلك هو انه قد يأتي بالعمل الفاقد الباطل الذي لا أمر به كفاقد الركن، بنفس النحو الذي يأتي به

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٨٦ ـ الطبعة الأولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٦٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

بالعمل الفاقد الصحيح أو ما يتكلم في صحته.

والسر فيه: هو انه ينبعث عن الأمر المتعلق بالتام لغفلته عن نقصان العمل وعن ارتفاع الأمر، بل هو يرى نفسه كالذاكر، فالأمر بالناقص لا يترتب عليه التحريك والانبعاث بالنسبة الى الناسي فيكون لغواً.

هذا مع ما يرد على الوجه الأول من: ان التكليف المختص بالذاكر بالجزء الذي يذكره إما ان يكون تكليفاً نفسياً استقلالياً غير التكليف بما عدا المنسي من الاجزاء، واما ان يكون تكليفاً ضمنياً متحداً مع التكليف بما عدا المنسي، بحيث يكون للذاكر تكليف واحد لا تكليفان.

فالأول أجنبي عن محل الكلام، فانه ليس من تخصيص التكليف بالناقص بالناسي، بل من تخصيص الذاكر بتكليفه بشيء وعدم تكليف الناسي به.

وعلى الثاني كما هو المفروض، إما ان يكون التكليف بما عدا المنسي ثبوتاً عاماً للناسي والملتفت. أو يكون مهملاً. أو يكون خاصاً بالناسي.

فالأول خلف الفرض، لان الذاكر مكلف بالعمل التام دون الفاقد. والثاني محال لاستحالة الاهمال في مقام الثبوت. فيتعين الثالث، فيعود المحذور.

ويرد على الطريق الثاني: انه مجرد فرض ووهم لا واقع له، إذ ليس لدينا من العناوين ما هو ملازم لنسيان الجزء بلحاظ جميع المكلفين مع فرض عدم التفات الناسي الى الملازمة وإلا لالتفت الى نسيانه فيزول، خصوصاً بملاحظة اختلاف المنسي، فتارة يكون هذا الجزء. واخرى يكون ذاك وهكذا، ولأجل ذلك لا نطيل البحث فيه.

وقد التزم المحقق النائيني (قدس سره) بالوجه الأول من وجهي الكفاية. ولكنه التزم بتعدد التكليف حقيقة لا وحدتها، وان كانا في مقام الامتثال مرتبطين لارتباط حصول الغرض في كل منهما بحصول الآخر. فهو نظير الالتزام بتعدد

الأمر في أخذ قصد القربة في متعلق التكليف، فان التكليف وان تعدد لكنه ناشئ من غرض واحد ينحصر طريق تحصيله بتعدد الأمر، ولأجل ذلك كان لهما امتثال وعصيان واحد[1].

وبهـذا البيان يتخلص عن الايراد الذي ذكرناه على صاحب الكفاية ثانياً، إذ هو يلتـزم بان التكليف بما عدا المنسي عام للذاكر والناسي، وهناك تكليف آخر يختص بالذاكر بخصوص الجزء الذاكر له.

لكن يرد عليه: ان داعوية الأمر الضمني بالجزء لا تتحقق إلا في ظرف الاتيان بالجزء الآخر وداعوية الأمر به اليه، فالأمر بالناقص لا يصلح للداعوية إلا في ظرف داعوية الأمر بالجزء الآخر، أو في ظرف عدم تعلق الأمر بجزء آخر.

فعدم تعلق الأمر بجزء آخر مأخوذ في موضوع داعوية الأمر بالناقص، وهذا مما لا يمكن الالتفات اليه إلا بالالتفات الى الجزء والجزم بعدم الأمر به، وهو ملازم لزوال النسيان عنه، فداعوية الأمر بالناقص المتوجه الى الناسي لا تتحقق إلا في ظرف زوال نسيانه، وهو المحذور المزبور. فالتفت.

وقد ذهب المحقق الأصفهاني في تصحيح اختصاص التكليف بالناسي ـ بعد مناقشته صاحب الكفاية في وجهه الأول، بأنه خلاف ما وصل الينا من أدلة الاجزاء ودليل المركب، فان الأمر فيها بالتمام لا بما عدا المنسي مطلقاً، مضافاً الى عدم تعين المنسي حتى يؤمر بما عداه ذهب ـ الى: ان الأمر بما عدا الاجزاء الـركنية متعلق بالاجـزاء على تقدير الالتفات اليها، واما الاجزاء الاركانية، فالأمر متعلق بها بقول مطلق بلا تقييد بالالتفات[2].

وكلامه بحسب ظاهره يرجع الى نفس وجه الكفاية الأول، ولا يظهر لنا

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤/ ٢١٣ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٨٠ ـ الطبعة الاولى.

وجه الفرق بينهما أصلاً، فما أورده على الكفاية يرد عليه. ولعل في نظره نكتة لا تظهر من كلامه، فتأمل فيه تعرف.

وجملة القول: ان اختصاص الناسي بالتكليف بالناقص مما لا يمكن الالتزام به تبعاً للشيخ (رحمه الله). وخلافاً لصاحب الكفاية ومن تأخر عنه.

وعلى هذا فلا موضوع للبحث في المقام الثاني وتحقيق مقام الاثبات، وانه هل هناك دليل على ثبوت الأمر بالعمل الذي أتى به الناسي أو لا؟.

ومنه ظهر ان التمسك بحديث: «رفع ما لا يعلمون» في نفي جزئية المنسي وتعلق الأمر به واثبات الأمر بالباقي لا وجه له، ولأجل ذلك نفى الشيخ جريان الحديث في نفي الجزئية، والتزم ببطلان العمل.

ولكن يقع الكلام في المقام الثاني تنزلاً، فيبحث عن الدليل العام الدال على تعلق الأمر بما عدا المنسي على تقدير إمكان ذلك. فنقول: الدليل المتوهم دلالته على ذلك بنحو عام هو حديث الرفع بكلتا فقرتيه ـ اعني: «رفع ما لا يعلمون» و: «رفع النسيان» ـ. وتحقيق الكلام فيهما:

أما: «رفع ما لا يعلمون»، فقد يقال فيه: ان جزئية المنسي في حال النسيان مجهولة، فيتكفل الحديث رفعها فيثبت ان الواجب هو الأقل في حق الناسي.

ولكن فيه: ان إجراء حديث الرفع إن كان بلحاظ حال النسيان، فلا معنى له، إذ لا جهل في حال النسيان للغفلة فلا موضوع للرفع. وان كان بلحاظ ما بعد زوال النسيان، فيقال: ان جزئية السورة المنسية ـ مثلاً ـ مجهولة فعلاً، فهي مرفوعة، فهو مما لا محصل له، إذ حديث الرفع يتكفل بيان المعذورية وعدم تنجيز التكليف في حال الجهل.

ومن الواضح انه لا معنى له بعد ظرف العمل، فلا معنى لبيان المعذورية فعلاً بالنسبة الى العمل السابق، إذ العمل السابق حين صدر إما كان صادراً بنحو يعذر فيه المكلف فلا حاجة الى حديث الرفع. واما كان صادراً بنحو لا

يعذر فيه، فهو لا ينقلب عما وقع عليه، فلا مجال لحديث الرفع. فالتفت.

وأما: «رفع النسيان»، فهو بلحاظ حال النسيان لا مجال لجريانه لاجل الغفلة عن موضوعه فلا يكون الرفع فعلياً، كما لا يصح الوضع في حال الغفلة.

وأما بعد زوال النسيان، فقد يتمسك به في اثبات الرفع الواقعي في حال العمل، اذ هو حال النسيان وان التفت اليه متأخراً، فليس الحال فيه كرفع الجهل، إذ الجهل متأخر عن العمل.

لكن يشكل التمسك بحديث رفع النسيان أيضاً: بانك قد عرفت فيما تقدم من مباحث الانحلال ان الحكم السابق لا معنى لتنجيزه في الزمان اللاحق، ولا معنى لاثباته أو نفيه بلحاظ كونه حكماً شرعياً مجعولاً يترتب عليه الداعوية والتحريك، لفوات ظرف التحريك.

وعليه، فلا معنى لتكفل حديث رفع النسيان تعلق الأمر بالمأتي به بعد مضي وقته. نعم بلحاظ كون ثبوت الأمر في الزمان السابق موضوعاً لآثار شرعية متأخرة لا مانع من جريان الحديث فيه.

وبالجملة: فبما أنه حكم شرعي مجعول لا معنى لاثباته بالحديث فعلاً، إذ لا يترتب عليه أي أثر من هذه الجهة. وبما انه موضوع لحكم شرعي له كلام آخر.

والذي يبدو لنا ان النكتة في نظر الشيخ هي ما ذكرناه، ولذا اخذ عدم جريان الحديث في اثبات الأمر مفروغاً عنه لوضوحه، وانما تكلم في رفع الحكم بلحاظ أثره من وجوب الاعادة والقضاء. ومن الغريب عدم تفصيل القول في الكفاية، بل فرض جريان الحديث مفروغاً عنه بلا اشارة الى اختلافه مع الشيخ في ذلك.

وجملة القول: ان حديث الرفع لا مجال لجريانه في نفي جزئية المنسي واثبات الأمر بالباقي، لاستحالة تعلق الأمر بالناقص أولاً، وقصور دليل الرفع

عن إثبات الأمر بعد زوال النسيان ثانياً.

ثم انه قد يفصل فيما نحن فيه بين ما اذا كان الدليل الدال على الجزئية بلسان الإخبار والوضع كقوله (ع): «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب»[1]. وما اذا كان الدليل بلسان التكليف كقوله: «اركع في الصلاة». فيلتزم بعموم الجزئية في القسم الأول لحالتي الذكر والنسيان عملاً باطلاق الدليل، ومقتضاه بطلان العبادة بترك الجـزء نسيانـاً. ويلتـزم باختصـاص الجـزئية في القسم الثـاني بحـالة الذكر، لاختصاص التكليف به بالذاكر فتختص الجزئية به.

ويرجع في غير الذاكر الى اطلاق دليل المركب الذي يقتضي نفي اعتبار الجـزء الزائد. ويلحق بذلك ما اذا كان دليل الجزئية هو الاجماع، فان القدر المتيقن منه هو الجزئية حال الذكر، ويرجع في غير حالة الذكر الى اطلاق دليل المركب، أو أصالة البراءة.

وقد نفى الشيخ (رحمه الله) هذا التفصيل: بان التكليف الذي يتكفله دليل الجزئية هو التكليف الغيري لا النفسي، اذ التكليف النفسي لا يستلزم جزئية متعلقـه. ومن الواضح ان التكليف الغيري معلول للجزئية لا علة لها، فارتفاعه في حال النسيان لا يكشف عن ارتفاع الجزئية فيها[2].

وهذا النفي من الشيخ (رحمه الله) انما يتم لو كان منظور المدعي هو ظهور الدليل في اختصاص الجزئية بحال الذكر كاختصاص التكليف نفسه، ولكن نظره ليس الى ذلك، بل نظره الى انه لا دليل على الجزئية في غير حال الذكر، لان الكاشف عن الجزئية هو التكليف الغيري وهو يختص بحال الذكر، فيرجع في غير حال الذكر الى إطلاق دليل الواجب، نظير ما اذا ثبتت الجزئية

---

(١) مستدرك الوسائل ٤ / باب ١ من ابواب القراءة الحديث: ٨ ـ تحقيق مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٨٧ ـ الطبعة الأولى.

بالاجماع. فجواب الشيخ قاصر.

ولا يخفى عليك ان البحث في هذه الجهة انما هو بعد الفراغ عن امكان تعلق التكليف بالناسي واختصاصه به، وإلا فلا مجال له كما هو أوضح من أن يخفى.

وقد عرفت ان الشيخ نفى التفصيل المزبور والتزم بعموم الجزئية في كلا القسمين، الا انك عرفت قصور كلامه في تحقيق ذلك.

فالصحيح ان يقال في نفي التفصيل والالتزام بعموم الجزئية في كلا القسمين: ان التكليف المتعلق بالجزء ظاهر في كونه تكليفاً ارشادياً الى جزئية متعلقه، فان ذلك هو الظاهر من الاوامر الواردة في باب المركبات.

وعليه، فيكون حالها حال الدليل المتكفل للجزئية بلسان الاخبار. وذلك..

أما على المسلك القائل بان الأوامر الارشادية حقيقتها الاخبار والاعلام، وانها انشاء بداعي الاعلام فواضح، لرجوع الأمر الارشادي ههنا الى الاخبار عن جزئية متعلقه للمركب، وإن كان انشاء بحسب الصورة. فيكون حاله حال الدليل بلسان الإخبار رأساً.

وأما على ما استقربناه تبعاً للفقيه الهمداني من ان الأمر الارشادي أمر حقيقة على حد سائر الأوامر الحقيقية المولوية، لكنه في فرض خاص وموضوع معين وهو فرض ارادة الاتيان بالعمل الصحيح وكون المكلف بصدد اتيان العمل التام بجميع اجزائه وشرائطه. ومن هنا كان ارشادياً، إذ لا استقلالية فيه، بل هو ثابت لأجل التوصل الى الغير، فالدليل يعم الذاكر والناسي أيضاً. وذلك، لأن المراد بذلك ليس هو تكفل الأمر الارشادي للبعث والتحريك كي يدعى انه لا يصح إلا بالنسبة الى المتمكن دون غيره، بل المراد انه أمر حقيقة وطلب واقعاً في قبال من يذهب الى انه في واقعه اخبار وانما صورته صورة انشاء، فاللفظ في الحقيقة مستعمل في النسبة الطلبية حقيقة والمراد الواقعي ذلك واقعاً، لكن لم

يصدر ذلك بداعي التحريك والبعث كما هو الحال في الأوامر الانشائية، بل صدر بداعي بيان لابدية متعلقه في العمل ولزومه فيه.

وبالجملة: تترتب على الأمر الارشادي جميع آثار الأمر المولوي غير التحريك والداعوية من انتزاع اللزوم واللابدية والثبوت.

ومن الواضح انه بهذا المعنى يصح عمومه للمتمكن وغيره. فالأمر الارشادي على هذا المبنى حد وسط بين كونه اخباراً حقيقة وبين كونه بعثاً في موضوع معين. فانّ البعث في موارد الأوامر الارشادية لا يترتب على الأمر الارشادي وانّما يترتب على الأمر بالمركب. فانتبه.

وقد ذهب المحقق الاصفهاني (رحمه الله) الى نفي التفصيل المزبور، لكنه التزم باختصاص القسم الأول بالذاكر كالدليل المتكفل للتكليف. ببيان: ان مثل قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» يتكفل الاخبار عن جزئية الفاتحة للمأمور به.

ومن الواضح ان الأمر بالتام في حال النسيان محال، فالجزء المنسي ليس جزءً للمأمور به قطعاً.

نعم، لو كان يتكفل بيان جزئيته لما هو الدخيل في الغرض لكان للعموم وجه ولكنه ليس في هذا المقام[1].

وما افاده (قدس سره) لا يمكن الالتزام به، إذ ليس مفاد قوله: «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب» هو جزئية الفاتحة لما هو مأمور به فعلاً وما يفرض تعلق الأمر به فعلاً، كي يقال: إن التام ليس بمأمور به في حال النسيان فلا تكون الفاتحة جزءً له قطعاً. بل مفاده انه لا يكون العمل مأموراً به ومتعلقاً للأمر إلا اذا انضمت إليه الفاتحة.أما انه أي ظرف يثبت الأمر وأي ظرف لا يثبت فذلك خارج

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٨١ ـ الطبعة الاولى.

عن مدلول الكلام.

ومن الواضح ان المفاد المزبور يعم حالتي النسيان والذكر، فيدل على عدم تعلق الأمـر بما لا يشتمل على الفاتحة مطلقاً في حالة الذكر وحالة النسيان. فالتفت ولا تغفل.

وأما ما أفاده المحقق النائيني (قدس سره) في مطاوي هذا البحث من: ان المرجع بعد قصور دليل الجزئية وعدم اطلاق دليل الأمر بالمركب هو أصالة البراءة[1]، فقد تقدم البحث فيه مفصلاً وعرفت أنه محل خدشة ومنع، فراجع.

وأما الطريق الثاني: وهو اثبات مسقطية المأتي به للأمر مع قطع النظر عن كونه مأموراً به أو ليس بمأمور به.

والذي ذكره الشيخ وجهاً لذلك هو حديث رفع النسيان، ببيان: ان الترك اذا كان عن عمد يستلزم وجوب الاعادة، وبما ان حديث رفع النسيان يتكفل رفع الآثار المترتبة على الأمر العمدي اذا صدر عن نسيان، فيكون متكفلاً لرفع وجوب الاعادة المترتب على الترك لصدور الترك عن نسيان.

ولا يخفى ان أثر ذلك هو اثبات صحة العمل فيما لم يقم دليل على الصحة أو البطلان.

وناقش الشيخ (رحمه الله) هذا البيان بان وجوب الاعادة ليس من آثار ترك الجزء رأساً، بل هو من آثار ترك الكل المسبب عن ترك الجزء. وحديث الرفع انما يتكفل رفع الآثار الشرعية المترتبة على المنسي، لا الآثار العقلية ولا الآثار الشرعية المترتبة على ما هو ملازم عقلاً للمنسي. وشبهّه بالاستصحاب الذي لا يكون حجة إلا في الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب، كما يقرر ذلك في مبحث الأصل المثبت[2].

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٢٢٠ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٨٨ ـ الطبعة الأولى.

وقد يتساءل بان حديث رفع النسيان من الأدلة الاجتهادية وهي مما يلتزم بثبوت الآثار الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية لمجاريها، فكيف جعله الشيخ كالاستصحاب الذي هو أصل عملي؟.

والجواب عنه: ان الذي يلتزم به هو ان الدليل الاجتهادي على تقدير جريانه يكون مقتضاه ثبوت الآثار الشرعية ولو كانت بوسائط عقلية متعددة. والذي يدعيه الشيخ هٰهنا هو قصور دليل الرفع عن شمول مثل هذا المورد واستظهاره انه انما يتكفل رفع الآثار الشرعية المترتبة على نفس المنسي خاصة. لانه ناظر الى الأدلة الدالة على ثبوت الاحكام في موارد المنسي، فمع عدم ثبوت الأثر للمنسي يكون الدليل قاصراً، فعدم شمول حديث الرفع هٰهنا ليس لأجل عدم حجيته في اللوازم العقلية كي يقال ان هذا شأن الأصل العملي لا الدليل الاجتهادي، وانما لاجل قصور دليله، ولذلك جعله الشيخ نظير الاستصحاب لا أنه بحكمه. فالتفت.

وبذلك يظهر انه لا دليل على صحة العمل المأتي به الفاقد للجزء عن نسيان. وقد عرفت ان القاعدة تقتضي الاشتغال ولزوم الاعادة للشك في الخروج عن عهدة الامر أو الغرض الملزم وهذا هو مراد الشيخ من ان كل ما ثبتت جزئيته في حال الالتفات تثبت جزئيته في حال الغفلة، لا أن مراده ثبوت جزئيته قطعاً، كيف؟ والمفروض هو الشك، بل المقصود ثبوتها حكماً بلحاظ لزوم الاعادة. وان النتيجة العملية هي نتيجة ثبوت الجزئية بقول مطلق. فانتبه.

ومن مجموع ما تقدم تعرف ما في كلام الكفاية من التزامه بجريان حديث الرفع في نفي جزئية المنسي في حال النسيان مرسلاً إرسال المسلمات، إذ عرفت انه لا مجال له بالمرة بكلتا فقرتيه. فتدبر.

الجهة الثانية: في بطلان العمل بزيادته مطلقاً عمداً أو سهواً.

ولا يختص الكلام بالزيادة السهوية، كما هو الحال في النقص، اذ بطلان

العمل بالنقص العمدي هو المتيقن من مقتضى الجزئية، فلا مجال للبحث عن بطلان العمل بترك الجزء عمداً وعدم بطلانه. وهذا بخلاف الزيادة العمدية، فان عدم بطلان العمل بها لا يتنافى مع مقتضى الجزئية، كما لا يخفى.

ووضوح الكلام في هذه الجهة يستدعي أولاً تحديد موضوع البحث. فنقول: ان الجزء..

تارة: يؤخذ بشرط عدم الزيادة عليه، فالزيادة تكون مبطلة، لكن لا من جهة زيادة الجزء بل من جهة نقصه، ولفقدان شرطه وقيده بالزيادة فلا يكون الجزء وهو الذات المقيدة بالعدم محققاً فلنا ان نقول ان زيادة الجزء غير مقصودة في هذا الفرض.

واخرى: يؤخذ لا بشرط من حيث الوحدة والتعدد، بمعنى ان يكون الجزء هو الطبيعة الصادقة على الواحد وعلى المتعدد. وفي هذا الفرض لا تتصور الزيادة أيضاً، إذ كل ما يؤتى به من الأفراد يكون مقوماً للجزء لا زائداً عليه لصدق الجزء على المجموع.

وثالثة: يؤخذ لا بشرط من حيث الزيادة وعدمها بالمعنى الاصطلاحي للابشرطية الراجع الى رفض القيود، وهو ان يكون الجزء هو ذات العمل ـ كالسورة مثلاً ـ وصرف وجودها بلا دخل لتكراره وعدمه في جزئيته، فسواء كرّر أو لم يكرر يكون هو جزءً ولا يكون التكرار مضرّاً بجزئيته كما لا يكون دخيلاً فيها. فتكون زيادة الجزء وتكراره بالنسبة الى الجزئية كسائر الاعمال الأجنبية عن الجزء غير الدخيل عدمها ولا وجودها في جزئية الجزء، كالنظر الى الجدار أو حركة اليد أو غير ذلك.

وفي هذا الفرض تتصور زيادة الجزء لتحققه بصرف الوجود، فالاتيان به ثانياً يكون زيادة له، ولو كانت الزيادة مانعة فهي ليست من جهة اخلالها بنفس الجزء ومنافاتها لجزئية الجزء، بل من جهة اخلالها بالصلاة نظير التكلم المانع، فانه

مانع من الصلاة، ولا يكون مضراً بجزئية ما تحقق من الاجزاء، لانها مأخوذة بلحاظه لا بشرط بالمعنى الاصطلاحي.

ومن هنا يتضح ان محل الكلام في بطلان الصلاة بزيادة الجزء هو هذا الفرض خاصة دون الفرضين الأولين، لما عرفت من عدم تصور الزيادة فيهما. مضافاً الى بطلان العمل في الفرض الأول بالزيادة قطعاً وعدم بطلانه في الثاني قطعاً فلا شك فيهما. بخلاف الفرض الأخير، لتصور الزيادة فيه ويأتي احتمال مبطليتها وكونها مانعة من الصلاة أوغيرها كسائر الموانع.

والى هذا التقسيم لاعتبارات الجزء وتحديد موضوع البحث فيما نحن فيه أشار الشيخ (رحمه الله) في الرسائل بقوله: «وانما يتحقق ـ يعني الزيادة ـ في الجزء الذي لم يعتبر فيه عدم الزيادة، فلو أخذ بشرطه فالزيادة عليه موجب لاختلاله من حيث النقيصة، لان فاقد الشرط كالمتروك. كما انه لو اخذ في الشرع لا بشرط الوحدة والتعدد لا اشكال في عدم الفساد»[1]. فانه وان لم يصرح بالفرض الثالث، لكنه يشير اليه باخراج الفرضين الأولين.

ومع هذا البيان لا يبقى مجال لتوهم عدم صدق الزيادة، والاشكال في ذلك: بان الجزء إما ان يؤخذ بشرط لا واما ان يؤخذ لا بشرط ولا ثالث لهما. وعلى الأول ترجع زيادته الى النقصة، وعلى الثاني لا يكاد تتحقق الزيادة، لان الضمائم لا تنافي الماهية لا بشرط ولا تكون زيادة فيه بل المجموع يتصف بالجزئية.

لما عرفت من ان اللابشرطية من حيث الوحدة والتعدد غير اللابشرطية الاصطلاحية، فهناك فرض ثالث غفل عنه المستشكل. بل مثل هذا الاشكال لا ينبغي أن يسطر، فان منشأه عبارة الشيخ المتقدمة والغفلة عن مراد الشيخ

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٨٨ ـ الطبعة الأولى.

وتعبيره باللابشرطية من حيث الوحدة والتعدد لا اللابشرطية الاصطلاحية. فلا وجه لذكره في تقريرات المرحوم الكاظمي.

كما ان الجواب عنه: بان مقام الامكان الثبوتي غير مقام الصدق العرفي، ولا اشكال في صدق الزيادة عرفاً على الوجود الثاني فيما اذا كان الواجب صرف الوجود ـ كما جاء في تقريرات الكاظمي ـ[١].

غير سديد، إذ ليس البحث فيما نحن فيه في مدلول دليل لفظي وارد على عنوان الزيادة كي يبحث في مفهوم الزيادة عرفاً، بل البحث فيما هو مقتضى الأصل العملي عند تكرار الجزء من حيث الابطال وعدمه، فصدق الزيادة عرفاً لا اثر له بعد الجزم بعدم الاضرار بالتكرار على تقدير والجزم باضراره على تقدير آخر كما هو مقتضى الاشكال. فالمتعين في الجواب عنه ما ذكرناه. فانتبه.

ثم ان الشيخ (رحمه الله) أشار الى اعتبار قصد الجزئية في صدق الزيادة، وان الاتيان بصورة الجزء بلا قصد الجزئية لا يحقق الزيادة، وإن ورد في بعض الاخبار[٢] اطلاق الزيادة على سجود العزيمة في الصلاة، مع أنه لا يؤتى به بعنوان الزيادة.

وقد فصّل القول في ذلك هٰهنا بعض الأعلام[٣].

والذي نراه: انه لا مجال لهذا الحديث هٰهنا بالمرة، إذ ليس البحث عن مفاد الأدلة الدالة على مانعية الزيادة ـ بمفهومها ـ، كي يبحث عن حدود مفهوم الزيادة، وانه هل تتحقق الزيادة بكل عمل خارج عن الصلاة ولو لم يقصد به الجزئية، أو انها تتقوم بما اذا قصد الجزئية فيه، أو غير ذلك؟. بل البحث عن مقتضى الأصل العملي عند الشك في مانعية الزيادة. ومن الواضح انه

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الاصول ٤ / ٢٣٠ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسامي.

(٢) وسائل الشيعة ٤ / ٧٧٩ باب ٤٠ من ابواب القراءة في الصلاة. الحديث ١.

(٣) الشاهرودي السيد علي، دراسات في الأصول العملية ٢٩٣/٣ ـ الطبعة الأولى.

لاخصوصية لعنوان الزيادة بملاحظة الأصل العملي، بل المدار على كونها مشكوكة المانعية، فلو شك في مانعية تكرار الجزء بذاته ولو بدون قصد الجزئية، نظير التكلم الذي يكون مانعاً مع عدم قصد الجزئية كان مورداً للبحث أيضاً. فالذي ينبغي ان يجعل مورد البحث ههٰنا، هو انه مع العلم بالجزئية والشك في مانعية تكرار الجزء ـ بقصد الجزئية أو لا بقصدها ـ للمركب،فما هو مقتضى الأصل؟. فموضوع الكلام هو تكرار الجزء لازيادته.

واذا عرفت موضوع الكلام، فيقع الحديث في حكم الشك فيما نحن فيه، ومن مطاوي ما تقدم تعرف ان مرجع الشك ههٰنا الى الشك في اعتبار عدم تكرار الجزء في المركب، بحيث يكون وجوده مانعاً من صحة المركب.

وحكم هذا الشك واضح، فانه مجرى البراءة شرعاً وعقلاً على ما تقدم بيانه في الشك في الشرطية. فلا حاجة الى الاطالة.

ومقتضى نفي مانعية الزيادة صحة العمل معها وعدم بطلانه بها بأي نحو تحققت.

نعم، قد يكون وجودها ـ ببعض صورها ـ مخلاً بالعمل العبادي، لكن لا من جهة كونها من موانع العمل، بل من جهة منافاتها لقصد التقرب على ما سيتضح بيانه. وهذه جهة أخرى لا ترتبط بما نحن فيه.

ثم ان الشيخ (رحمه الله) ـ بعد ان فرض تقوم الزيادة بقصد الجزئية ـ ذكر انها تتصور على وجوه ثلاثة:

الأول: ان يأتي بالزيادة بقصد كونها جزء مستقلاً، كما لو اعتقد شرعاً أو تشريعاً ان الواجب في كل صلاة ركوعان كالسجود.

الثاني: ان يأتي بالزيادة وبقصد كون المجموع من المزيد والمزيد عليه جزء واحد، كما لو اعتقد ان الواجب في الصلاة طبيعة الركوع الصادقة على الواحد والمتعدد.

الثالث: ان يأتي بالزائد بدلاً عن المزيد عليه، إما اقتراحاً أو لفساد الأول.

وحكم (قدس سره): بفساد العبادة في الصورة الأولى اذا نوى ذلك قبل الدخول في العمل أو في اثنائه، لان ما أتى به وقصد الامتثال به وهو المجموع المشتمل على الزيادة لم يكن مأموراً به، وما هو مأمور به واقعاً لم يقصد الامتثال به.

وحكم في الصورتين الأخيرتين: بان مقتضى الاصل عدم البطلان لرجوع الشك فيهما الى الشك في مانعية الزيادة والأصل عدمها[1].

وقد توقف صاحب الكفاية في البطلان في الصورة الأولى بقول مطلق، والتزم بالتفصيل بين ما اذا جاء بالمجموع المشتمل على الزيادة بنحو التقييد، وما اذا جاء به بنحو الخطأ في التطبيق.

بيان ذلك: ان المكلف تارة: يأتي بالمجموع المشتمل على الزيادة بداعي الأمر المتعلق به بخصوصيته بنحو لو كان الأمر الثابت غيره لم يكن في مقام امتثاله، فهو لم يقصد سوى امتثال الأمر الخاص الذي يعتقد ثبوته شرعاً أو تشريعاً بخصوصيته وليس في مقام امتثال غيره. وأخرى: يأتي بالمجموع بداعي الأمر الواقعي الموجود، فهو يقصد اتيان الواجب الواقعي على واقعه، لكنه بما انه يعتقد انه هو المجموع المشتمل على الزيادة جهلاً أو تشريعاً فهو يقصد الخصوصية.

ففي الصورة الثانية يكون عمله صحيحاً، لأنه أتى بالواجب الواقعي، وقصده الزيادة لا يضر بعد ان كان قصد امتثال الأمر الخاص ينحل الى قصدين، ومن جهة الخطأ أو التشريع في التطبيق، فهو يقصد امتثال الأمر

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى فرائد الاصول / ٢٨٨ ـ الطبعة الأولى.

الواقعي على واقعه ولكنه يعتقد انه هو الأمر الخاص خطأ أو تشريعاً، وهذا لا يضر في الامتثال والتقرب، فيبقى احتمال مانعية الزيادة وهو منفي بالأصل.

وبالجملة: لا يتأتى ما أفاده الشيخ من ان ما قصده لا وجود له وما له الوجود لم يقصد.

فهذا الفرض نظير من صلى خلف امام المسجد معتقداً انه زيد العادل، فبان انه عمرو العادل وكان بحيث لا يختلف الحال لديه بين زيد وعمرو، فانه يحكم بصحة صلاته لان قصده ينحل الى قصدين قصد الصلاة خلف العادل وقصد الصلاة خلف زيد، فاذا تخلف الثاني ولم يتخلف الأول كان عمله صحيحاً، لان المدار في الصحة على الأول.

وأما في الصورة الأولى، فقد التزم ببطلان العمل فيها، إذ هو لم يقصد امتثال الأمر الواقعي الموجود على ما هو عليه، وما قصده لا ثبوت له. فما أفاده الشيخ يتم في الصورة الأولى خاصة.

ثم ان صاحب الكفاية ردد ـ في هذه الصورة ـ بين الالتزام بالبطلان في صورة عدم دخله واقعاً وبين الالتزام به مطلقاً ولو ثبت ان المزيد جزء واقعاً.

ومبنى الترديد المزبور على الالتزام بدخل الجزم في النية في صحة العبادة وعدمه..

فعلى القول باعتبار الجزم في النية، يلتزم بالبطلان مطلقاً، لعدم تحقق الجزم بها، إذ الفرض انه لم يقصد امتثال الأمر على كل حال، بل على تقدير تخصصه بالخصوصية المعينة.

وعلى القول بعدم اعتبار الجزم بالنية، يلتزم بالبطلان في خصوص صورة عدم دخله واقعاً، إذ في صورة الدخل لا قصور في الامتثال لقصد الأمر في المأتي به ولا مانع من صحة العمل.

ثم إن هٰهنا شبهة قد تثار حول صحة العمل في الصورة الثانية اذا كان

قصـد الـزيادة عن تشـريع، إذ التشريع حرام فينافي المقربية. وقد دفعها في الكفاية: بان حرمة التشريع لا تسري الى العمل الخارجي، لانه فعل من أفعال القلب فحرمته اجنبية عن المأمور به خارجاً. فلا تنافي صحة العمل.

هذا توضيح ما جاء في الكفاية بقوله: «نعم لو كان عبادة...»[1]. وهو كما يتكفـل الاشكـال على الشيخ من الجهة التي اوضحناها يتكفل الاشارة الى اشكال آخر، وهو ان الكلام فيما نحن فيه لا يختص بالواجبات العبادية، بل يعم التوصليات، فكان ينبغي تعميم الكلام للواجبات بقول مطلق. والبحث فيها عن الأصل العملي من جهة مانعية الزيادة، وافراد البحث عن العبادات من جهة اخرى. فالجزم بالبطلان في الوجه الأول من وجوه الزيادة ـ كما ارتكبه الشيخ ـ لا يصلح بقول مطلق، إذ لا يتم في الواجبات التوصلية، لانه لا يعتبر فيها قصد الامتثال.

ثم انه لا بد من الكلام في نقاط ثلاثة فيما أفاده صاحب الكفاية:

الأولى: ان مفروض الكلام هو الاتيان بالزيادة بحيث يكون الشك في ان المزيد هل هو مانع أو لا؟، ولا يحتمل أنه جزء للمركب، وإلا لم يكن زيادة. وبعبارة أخرى: ان مورد البحث هو الشك في مانعية التكرار، ولا شك في جزئيته.

وعليه، فلا وجه لما جاء في الكفاية من الترديد بين تخصيص البطلان في الصورة الأولى بصورة عدم دخل الزائد واقعاً، أو تعميمه لصورة الدخل واقعاً أيضاً، إذ فرض الدخل واقعاً خلاف المفروض في محل الكلام.

الثانية: ان فرض الخطأ في التطبيق مع التشريع لا يمكن الالتزام به وبعبـارة أخرى: ان فرض التشريع في قصد الزيادة مساوق للتقييد في مقام الامتثال. وذلك لان مرجع التشريع الى البناء على ان الواجب الواقعي الشرعي

---

(١) الخراساني المحقق محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٦٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

هو المشتمل على الزيادة، وان الأمر الثابت هو الأمر المتعلق بما يشتمل على الزيادة. وهذا لا يجتمع مع قصده امتثال الأمر الواقعي على واقعه، إذ مرجعه الى الغاء ثبوت الأمر والمأمور به بنحو آخر وكيفية ثانية، فكيف يتصور انه يقصد الواقع على واقعه، وكيف يكون الأمر الواقعي محركاً له بوجوده الواقعي؟.

الثالثة: قد أشرنا أخيراً الى حديث حرمة التشريع وسرايته الى العبادة، ولا بأس بتفصيل القول فيه شيئاً ما. فنقول: ان التشريع كما يفسر، هو ادخال ما ليس في الدين في الدين. ومن الواضح انه بهذا المفهوم يكون فعلاً من أفعال النفس لا يرتبط بالفعل الخارجي المجعول له الحكم ولا ينطبق عليه. فمفهوم التشريع أو مفهوم ادخال ما ليس في الدين في الدين ونحو ذلك، ليس مما ينطبق على الافعال الخارجية، بل هو يساوق مفهوم جعل القانون وسن الشريعة، وهو يتمحض في انشاء الاحكام ولا ينطبق على متعلقاتها.

ولكنه بهذا المفهوم لم يرد في لسان دليل شرعي، بل ورد في الادلة حرمة البدعة والافتراء والقضاء بغير العلم[1].

ولا يخفى ان هذه المفاهيم أيضاً ليست منطبقة على الخارجيات، اذ الابتداع في الدين يساوق التشريع، والبناء على ثبوت حكم شرعاً لا ثبوت له واقعاً، وهكذا القضاء بغير علم فانه الحكم بشيء بغير علم، واما الافتراء فهو راجع الى الكذب وهو أجنبي عن الفعل المشرع فيه.

إلا ان التشريع ـ كما قيل ـ من المحرمات العقلائية بلحاظ انه تصرف في سلطان المولى، فلا بد من ملاحظة ما عليه بناء العقلاء والارتكاز العرفي من

---

(١) سورة يونس، الآية: ٥٩.

وسورة المائدة، الآيات ٤٤ و ٤٥ و ٤٧.

وسائل الشيعة ٨/٥٧٥، باب: ١٢٩ من ابواب أحكام العشرة من كتاب الحج.

وسائل الشيعة ١٨/٩، باب: ٤ من ابواب صفات القاضي.

ان المحـرم هو فعل النفس وما يساوق مفهوم التشريع خاصة، او ان الحرمة تسري الى الفعل الخارجي المأتي به بعنوان موافقة أمر المولى؟. ولا يمكننا الجزم بالثاني، والقدر المتيقن هو الأول. وعليه فلا دليل على قبح الفعل الذي يشرع فيه، فلا تسري حرمة التشريع الى العمل الخارجي، فلا يلزم من حرمته بطلان العمل. فتدبر.

التنبيه الثاني: فيما اذا علم بجزئية شيء أو شرطيته للمركب في الجملة، ودار الأمر بين كونه كذلك مطلقاً حتى في حال العجز عنه، ولازمه سقوط الأمر بالمركب في حال العجز لعدم القدرة عليه. وبين كونه كذلك في خصوص حال التمكن منه فلا يكون جزء في حال العجز عنه، ولازمه ثبوت الأمر بالباقي عند العجز عنه، للقدرة على المركب، لأنه خصوص الباقي في هذا الحال. ولا يخفى ان مرجع الشك المزبور الى الشك في وجوب الباقي بعد العجز عن الجزء.

والكلام ههٰنا تارة في ما هو مقتضى الأصل العملي. وأخرى في قيام دليل اجتهادي يدل على ثبوت الأمر بالباقي.

أما الكلام فيما هو مقتضى الأصل العملي، فهو انما يقع بعد فرض عدم وجود اطلاق لدليل الجزئية ظاهر في ثبوت الجزئية في جميع الحالات. وعدم اطلاق لدليل الأمر بالمركب ـ لو لم يكن لدليل الجزئية اطلاق ـ يدل على ثبوت الأمر به في مطلق الحالات ولو مع تعذر الجزء.

وإلا فعلى الأول يكون مقتضى اطلاق دليل الجزئية ثبوت الجزئية المطلقة، ومقتضاها سقوط الأمر بالباقي.

كما أنه على الثاني يكون مقتضى الاطلاق ثبوت الأمر بالباقي، فلا مجال حينئذٍ للأصل العملي.

واذا عرفت محل الكلام في الأصل العملي، فاعلم ان الأصل العملي في المقـام هو البراءة عن وجوب الباقي، للشك في وجوبه بعد العجز عن الجزء،

فدليل البراءة محكّم من عقل ونقل.

وقد يتوهم عدم جريان البراءة في وجوب الباقي لوجهين:

الوجه الأول: ان مقتضى حديث الرفع ـ اذا يمكن ان يجري الحديث بلحاظ رفع الاضطرار وبلحاظ رفع ما لا يعلمون، لان جزئية المتعذر مجهولة حال التعذر، فيكون مقتضى الحديث ـ هو عدم جزئية المتعذر في حال التعذر، ومقتضى ذلك ثبوت الأمر بالباقي.

وأورد عليه في الكفاية بان حديث الرفع وارد مورد الامتنان، فيختص جريانه في مورد يستلزم نفي التكليف لا اثباته، فاذا كان جريانه مستلزماً لاثبات التكليف كما فيما نحن فيه لم يجر لمنافاته للامتنان[1].

وزاد على هذا الايراد بعض المحققين (رحمه الله) وجهين آخرين:

أحدهما: ان الجزئية للمأمور به المجعولة بالأمر المركب مقطوعة الانتفاء للقطع بانتفاء الأمر بالمركب لأجل التعذر. والجزئية بلحاظ مقام الغرض وان كانت مشكوكة الثبوت، لكنها واقعية لا مجعولة، فالجزئية القابلة للجعل والرفع غير مشكوكة، والجزئية المشكوكة غير قابلة للرفع. إذن فلا مجال لحديث الرفع.

والآخر: ان دليل الواجب إما ان يكون له اطلاق أو لا يكون له اطلاق، فان كان له اطلاق يدل على ثبوت الأمر بالباقي كفى ذلك في نفي الجزئية ولا مجال معه لحديث الرفع كما عرفت. وان لم يكن له اطلاق، فحديث الرفع لا ينفع في اثبات الأمر بالباقي، لانه إنما يتكفل الرفع دون الاثبات[2].

وبهذه الوجوه تعرف انه لا مجال للالتزام باجراء حديث الرفع في جزئية المتعذر.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم.كفاية الاصول / ٣٦٩ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٩٦ ـ الطبعة الاولى.

الوجه الثاني: الرجوع الى الاستصحاب في اثبات وجوب الباقي، ومعه لا مجال لجريان البراءة منه، لتقدم الاستصحاب على البراءة ـ كما حقق في محله ـ.

وقد قرّر الاستصحاب بوجوه عديدة:

الأول: ما ذكره الشيخ (رحمه الله) وصاحب الكفاية، وهو استصحاب كلي الوجوب الثابت سابقاً للاجزاء المقدورة، فان الباقي كان معلوم الوجوب لتعلق الـوجـوب الغـيري به، وهو وإن زال بزوال وجوب الكل، لكن يحتمل تعلق الوجوب النفسي به فيكون سبباً للشك في بقاء الوجوب الجامع فيستصحب.

وأورد عليه:

أولاً: بانه يبتنى على تصحيح القسم الثالث من استصحاب الكلي، وهو ما اذا كان الشك في بقاء الكلي ناشئاً من الشك في حدوث فرد آخر، مع العلم بزوال الفرد السابق الذي حدث به الكلي. والتحقيق على بطلانه، إلا اذا كان الفرد الحادث المشكوك يعد عرفاً من مراتب الفرد السابق لا مبايناً له، كالشك في تبدل السواد الى مرتبة أضعف منه مع العلم بزوال مرتبته الحادثه أولاً. وليس الاختلاف بين الوجوب الغيري والوجوب النفسي في الشدة والضعف، بل هما متباينان عرفاً.

وثانياً: انه يبتني على تعلق الوجوب الغيري بالأجزاء، وقد ثبت امتناعه، كما مرّ في مبحث المقدمة الداخلية والخارجية من مسألة مقدمة الواجب.

وثالثاً: بان الجامع بين ما لا أثر له عقلاً في مقام الاطاعة وما له الأثر لا ينفع اثباته في الحكم بلزوم الاطاعة عقلاً. والأمر كذلك في الوجوب الجامع بين النفسي والغيري، إذ الوجوب الغيري ـ كما مر تحقيقه ـ مما لا إطاعة له ولا امتثال، فاستصحاب الجامع لا يجدي فيما هو المهم من لزوم الاتيان بالباقي عقلاً، ولزوم الخروج عن عهدة التكليف به، فاثبات كلي الوجوب يكون بلا اثر عملي، فيكون لغواً.

الثاني: ما ذكره الشيخ (رحمه الله) واشار اليه في الكفاية، وهو استصحاب الوجوب النفسي الشخصي الثابت سابقاً بدعوى المسامحة عرفاً في موضوعه، إذ العرف يرى الباقي والمركب التام شيئاً واحداً، ولذا يرى عدم ثبوت الحكم للباقي ارتفاعاً للحكم السابق كما انه ثبوته بقاء له. فيقال حينئذٍ: هذا ـ ويشار الى الباقي ـ كان واجباً والآن كذلك. ونظيره استصحاب كرية الماء الذي كان كراً وأريق منه بعضه فشك في كريته[1].

وقد أورد عليه: بانه يبتني على المسامحة في الموضوع مع كون الباقي مما يتسامح فيه عرفاً، كما اذا كان المتعذر جزء واحداً ـ مثلاً ـ لا ما اذا تعذرت كمية من الاجزاء معتد بها، لعدم صدق الوحدة عرفاً بين الباقي والمركب حينئذٍ[2].

هذا، ولكن الذي نراه عدم تأتي المسامحة في مثل ما نحن فيه. وبيان ذلك: ان المراد بالمسامحة العرفية والنظر العرفي هو ما يراه العرف بحسب مرتكزاته وبحسب ربطه بين الحكم وموضوعه موضوعاً للحكم، فهو يرى ان الموضوع في مثل: «اطعم العالم» ذات العالم، وجهة العلم جهة تعليلية، إذ لا ربط للاطعام بجهة العلم، بل يرتبط بالذات نفسها، فاذا زال العلم لا يزول الموضوع بنظر العرف، وانما يرى انه قد زالت بعض حالاته، فيصح استصحاب وجوب الاطعام مع الشك.

أما في مثل: «قلّد العالم» فانه يرى ان الموضوع العالم بما هو عالم، لارتباط التقليد واخذ الاحكام بجهة علمه لا بذاته خاصة. فمع زوال العلم يزول الموضوع عرفاً. فلا مجال للاستصحاب مع الشك.

ومن الواضح انه هذا الاختلاف في النظر انما يتأتى في موضوعات

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى فرائد الاصول / ٢٩٤ ـ الطبعة الأولى.

الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٧٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٩٧ ـ الطبعة الاولى.

الاحكام، إذ ارتباط الحكم بها بلحاظ متعلقه وارتباط المتعلق بها ارتباط تكويني، فيمكن ان يختلف نظر العرف في تشخيصه بحسب اختلاف الموارد وان اتحد لسان الدليل كما عرفت في المثالين.

أما بالنسبة الى متعلقات الاحكام، فلا يتأتى فيها المسامحة العرفية، إذ ارتباط الحكم بمتعلقه جعلي يرتبط بالمولى الجاعل نفسه وان كان المولى عرفياً، فاذا أثبت الحكم لمركب ذي أجزاء عشرة لا يرى العرف وجوب التسعة وان متعلق الحكم هو الجامع بين العشرة والتسعة، بل نظر العرف هٰهنا يتبع ما قرره المولى داعياً الى أي مقدار كان من الاجزاء. فاذا أوجب المولى المركب ذي الاجزاء العشرة، كان المركب ذو الاجزاء التسعة مبايناً لمتعلق الحكم عرفاً لا متحداً معه، وإن كان الجزء المفقود ضئيلاً جداً.

واذا ظهر ذلك تعرف بطلان دعوى تأتي المسامحة العرفية فيما نحن فيه، إذ موضوع الكلام فيما نحن فيه هو تعذر الجزء من متعلق الحكم لا موضوعه.

وما ذكرناه كما يكون اشكالاً على نفس تقرير الاستصحاب بهذا الوجه يكون اشكالاً على الاعلام (قدس سرهم)، حيث التزموا بهذا الاستصحاب في الجملة مبنياً على المسامحة في الموضوع. فلاحظ.

الثالث: ما ذكره المحقق الأصفهاني (رحمه الله) في حاشيته على الكفاية وهو استصحاب شخص الوجوب الثابت سابقاً للباقي مع قطع النظر عن كونه نفسياً أو غيرياً لعدم الفرق والتمايز بينهما بنظر العرف، إذ العرف لا يرى جهة الغيرية والنفسية من الجهات المقومة للوجوب وانما هي من طوارىء الوجوب، فالتسامح الموجود في هذا الاستصحاب في المستصحب لا في الموضوع، كما انه لا يرجع الى اخذ الجامع[1].

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٩٧ ـ الطبعة الأولى.

وقد ناقشه (قدس سره) بما لا يخلو عن نظر ولا يهمنا التعرض اليه. والعمدة في مناقشة هذا الوجه هو انه يبتني على تعلق الوجوب الغيري بالاجزاء، وقد عرفت امتناعه، فاساس هذا الوجه غير مسلم.

الرابع: ما أشار اليه المحقق الأصفهاني أيضاً في حاشيته، وهو استصحاب الوجوب النفسي مع قطع النظر عن تعلقه بالباقي، نظير استصحاب وجود الكر في اثبات كرية الموجود، فيقال: إن الوجوب النفسي للصلاة كان ثابتاً والآن يشك في بقائه، فيحكم به بمقتضى الاستصحاب. وبعبارة اخرى: المستصحب هو وجوب الصلاة بمفاد كان التامة، لا الناقصة[1].

وفيه: ان نسبة الصلاة الى مجموع الاجزاء ليست نسبة المسبب الى السبب، بل نسبة اللفظ الى المعنى، فالمراد بالصلاة هو الاجزاء الخاصة.

وعليه، فالمراد بالصلاة في استصحاب وجوب الصلاة، إن كان المركب التام، فهو مما لا أشكال في ارتفاع وجوبه فلا معنى لاستصحابه. وان كان المراد الأعم من المركب التام والناقص بدعوى المسامحة العرفية في موضوع الوجوب، فهو راجع الى الوجه الثاني الذي قد عرفت الاشكال فيه.

هذا ان اريد بالاستصحاب استصحاب الوجوب الشخصي السابق المتعلق بشخص الصلاة والحصة الخاصة منها. وإن اريد به استصحاب الوجوب المتعلق بكلي الصلاة، فلا يرد عليه ما تقدم، إذ لا يتوقف على المسامحة وتنزيل الفاقد منزلة الواجد عرفاً، اذ الكلي ينطبق على الفاقد والواجد حقيقة. لكن يرد عليه: انه من القسم الثالث من استصحاب الكلي، لان وجوب الكلي كان متحققاً في ضمن فرد خاص، وهو قد ارتفع قطعاً ويشك في حدوث فرد جديد، ولا مجال لتوهم ان الفرد الجديد هو نفس الفرد السابق لتباينهما بتباين موضوعهما

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٩٧ ـ الطبعة الأولى.

الشخصي، فتدبر جيداً.

وأما الايراد على هذا الوجه بانه مثبت بلحاظ اثبات وجوب الباقي. فهو قابل للمنع. فتأمل. فالعمدة في الايراد ما ذكرناه.

الخامس: ما ذكره المحقق الأصفهاني (رحمه الله) أيضاً تحت عنوان: «يمكن ان يقال». وتوضيحه مع شيء من التصرف فيه: ان الاجزاء الباقية كانت متعلقة للوجوب النفسي المنبسط على الكل، فهي متيقنة الوجوب سابقاً، لكن وجوبها وجوب ضمني، إذ الوجوب الاستقلالي انما يتعلق بالكل، وبملاحظة المسامحة العرفية في الوجوب الضمني والاستقلالي، فان العرف لا يرى تعددهما، بل يرى الضمنية والاستقلالية من الحالات الطارئة. يمكن ان يستصحب الوجوب النفسي المتعلق بالأجزاء لليقين بحدوثه مع الشك في بقائه، والجزم بارتفاع صفة الضمنية بارتفاع الأمر بالكل لا يضر بعد دعوى المسامحة المزبورة[1].

وهذا الوجه قابل للمناقشة أيضاً كسوابقه، وذلك لان وجود الوجوب الضمني للاجزاء متقوم بوجود الوجوب الاستقلالي للكل، ولا يمكن فصله عن وجوب الكل، وبما ان وجوب الكل متقوم بالمركب التام لتقوم الصفة التعلقية بمتعلقها، فان نسبته اليه نسبة الوجود الى الماهية، كان الوجوب الضمني متقوماً بالتام، فمع تعذر التام ينعدم الوجوب الضمني، فاذا ثبت الوجوب للاجزاء الباقية بعد التعذر فهو فرد آخر للوجوب، فلا يكون استمراراً لذلك الوجوب لاختلاف الموضوع.

نعم، اذا بني على التسامح في متعلق الوجوب النفسي الثابت أولاً وتنزيل الباقي منزلة التام عرفاً، فيتحد الموضوع بلحاظ المسامحة في المتعلق. كان أمراً

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٩٨ ـ الطبعة الاولى.

آخر، لكن عرفت المناقشة فيها في رد الوجه الثاني الذي تقدمت المناقشة فيه. فراجع.

والذي يتحصل من مجموع ما ذكرناه: انه لا مجال لجريان الاستصحاب فيما نحن فيه، فلا مانع من جريان البراءة من الباقي من جهة الاستصحاب.

هذا فيما يرتبط بالأصل العملي.

« قاعدة الميسور »

وأما فيما يرتبط بالدليل الاجتهادي، فقد ادعي ثبوت الاخبار الدالة على وجـوب البـاقي عند تعذر بعض الاجزاء. واستفيد من هذه الاخبار قاعدة يصطلح عليها بـ: «قاعدة الميسور». وهذه الاخبار ثلاثة مروية في غوالي اللئالي:

الأول ـ النبوي الشريف وهو ـ: انه خطب رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلم) فقال: «ان الله كتب عليكم الحج. فقام عكاشة او سرافة بن مالك فقال: في كل عام يا رسول الله؟ فاعرض عنه، حتى أعاد مرتين أو ثلاثاً، فقال: ويحك وما يؤمنك أن أقول نعم، والله لو قلت نعم لوجب ولو وجبُ ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم، فاتركوني ما تركتكم، وانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم الى انبيائهم، فاذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه»[١].

والثاني ـ العلوي الشريف وهو ـ: قول علي (عليه السلام): «الميسور لا يسقط بالمعسور»[٢].

والثالث ـ العلوي الشريف أيضاً وهو ـ: قوله (عليه السلام): «ما لا يدرك كله لا يترك كله»[٣].

ويقع الكلام في كل واحد من هذه الاخبار على حدة.

أما النبوي: فمحل الاستشهاد به هو قوله (ص): «اذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم». فانه ظاهر في وجوبْ الاتيان بالاجزاء التي يتمكن منها،

(١ ـ ٣) عوالي اللئالي ٤ / ٥٨.

مع تعذر الباقي.

وقد استوضح الشيخ (رحمه الله) دلالتها على المدعى جداً، وبنى ذلك على ظهور لفظ: «من» في التبعيض[1].

وتوضيح ذلك كما أشار اليه المحقق الأصفهاني (قدس سره): ان لفظ: «شيء» اما ان يراد منه المركب أو العام أو الكلي والطبيعة. ولفظ: «من» إما ان يراد بها معنى التبعيض او تكون بيانية أو بمعنى الباء.

ومن الواضح انها انما تفيد المدعى لو اريد من الشيء المركب وكانت: «من» تبعيضية، فانها تكون ظاهرة في انه اذا تعلق الأمر بمركب ذي اجزاء فأتوا بعضه الذي تستطيعونه.

أما اذا أريد من: «من» معنى الباء، فتكون ظاهرة في ارادة انه اذا تعلق الأمر بشيء فأتوا به مدة استطاعتكم، ومن الواضح انه أجنبي عما نحن فيه.

كما أنه اذا كان المراد من: «من» البيان، كانت ظاهرة في انه اذا تعلق الأمر بكلي فأتوا من افراده ما استطعتم. وذلك اجنبي عن المدعى بالمرة.

وقد افاد المحقق الاصفهاني في تقريب كلام الشيخ: انه لا معنى لكون «من» بيانية في خصوص الرواية، ضرورة ان مدخولها لا يصلح بياناً للشيء، لانه الضمير وهو مبهم.

وأما كونها بمعنى الباء، فالذي يوهمه عدم تعدي الاتيان بنفسه، وانما يتعدى بالباء، فيقال: «أتيت به» بمعنى أوجدته. ولكن الأمر ليس كذلك، إذ الاتيان يتعـدى بنفسه تارة كقوله تعالى: ﴿واللاتي ياتين الفاحشة﴾[2] وقوله تعالى: ﴿ولا يأتون البأس إلا قليلاً﴾[3]. ويتعدى بالباء أخرى كقوله تعالى:

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى.فرائد الاصول / ٢٩٤ ـ الطبعة الأولى.

(٢) سورة النساء الآية: ١٥.

(٣) سورة الاحزاب الآية: ١٨.

﴿يأتين بفاحشة مبينة﴾[١]. وعليه فلا يتعين كونها بمعنى الباء في الرواية.

وأما لفظ: «الشيء»، فلا يراد به العام الاستغراقي، لانه يعبر به عن الواحد ولا يعبر عن المتعدد، وانما يعبر عنه باشياء، فلو اراد العام لناسب أن يعبر باشياء.

كما ان ارادة الطبيعة والكلي في: «منه» ممكنة في حد نفسه، إلا ان ارادة الكلي في المقام ممتنعة، الا انه لا يناسب التبعيض، اذ الفرد مصداق للكلي لا بعضه، فيتعين ان يراد به المركب ذو الاجزاء. فتكون دالة على المدعى[٢].

هذا تقريب دلالة الرواية على المدعى.

لكن ههنا اشكالاً نبّه عليه في الكفاية[٣] وتبعه عليه غيره[٤] وهو: أن مورد الـرواية لا يتـلائم مع المركب ذي الاجزاء، بل يلائم الكلي ذي الافراد، إذ المسئول عنه هو وجوب تكرار الحج وعدمه بعد تعلق الأمر به، وبمقتضى البيان المزبور للجواب لا يكون الجواب مرتبطاً بالسؤال، ولأجل ذلك ذهب البعض الى اجمال الرواية أو التصرف في لفظ: «من» بحمله على معنى الباء أو كونها بيانية، إذ يرتفع التنافي بذلك كما لا يخفى .

واما المحقق الأصفهاني، فقد ذهب الى كون مقتضى التحقيق: ان: «من» ليست بمعنى التبعيض بعنوانه كي لا يتلاءم مع ارادة الكلي من الشيء، بل هي لمجرد اقتطاع مدخولها من متعلقه، وهذا الاقتطاع قد يوافق التبعيض احياناً، وبما ان الفرد منشعب من الكلي لانطباقه عليه، صح اقتطاع ما يستطاع منه، فلا يتعين مع ذلك ارادة المركب، بل يراد من: «الشيء» الكلي ويراد من لفظ: «منه»

---

(١) سورة النساء الآية: ١٩.

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٩٨ ـ الطبعة الأولى.

(٣) الخراساني المحقق محمد كاظم كفاية الاصول / ٣٧٠ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٤) الكاظمي الشيخ محمد علي فوائد الاصول ٤ / ٢٥٤ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

من افراده، وتكون ما موصولة لا مصدرية ظرفية. فيتلائم مع مورد الرواية والسؤال[١].

أقول: ما أفاده (قدس سره) وان استلزم حل المشكلة، لكن كون: «من» بمعنى الاقتطاع لا بمعنى التبعيض لا طريق الى اثباته، وانما هو مجرد تصور وفرض، فلا نستطيع الجزم به كما لا نجزم بعدمه، ومثله لا يكفينا في حلّ المشكلة.

فالمتعين أن يقال في معنى الرواية: انه لا يحتمل ان يكون المراد من قوله (ص): «اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» هو الأمر بتكرار المأمور به قطعاً إذ ظاهر الصدر انه ليس بواجب ـ بملاحظة قوله: «ويحك...». وبذلك يظهر غفلة الاعلام (قدّست أسرارهم) عن هذا الامر الواضح، إذ تصوروا دلالة الرواية على التكرار لو حملت: «من» على معنى الباء أو البيانية، فلاحظ كلماتهم ـ مضافاً الى ان عدم وجوب تكرار الحج من القطعيات، بل الذي يراد به هو الأمر به في حال الاستطاعة.

ولا يخفى ان عدم عموم قوله المزبور ـ على هذا التفسير ـ، للأمر بالطبيعة والأمر بالمركب إنما ينشأ من تخيل ان مقتضى حمله على المركب يقتضي تقييد الموضوع بصورة تعذر بعض اجزائه، ومقتضى حمله على الكلي يقتضي عدم تقييده، اذ المفروض تعلق الأمر به والبعث نحوه بلا نظر لمرحلة تعذر بعض اجزائه. ولكنه تخيل فاسد، إذ لا داعي لهذا التقييد لو اريد به المركب، إذ ليس المراد هو الأمر بالمستطاع من الاجزاء مع تعذر البعض، بل المراد هو الأمر بالمركب بمقدار ما يستطيعه المكلف منه، فان كان مستطيعاً على الكل وجب الجميع، وإلا وجب البعض.

وهذا نظير ان يقول المولى لعبده بعد أمره بمجموعة أجزائه: «إئت

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٩٩ ـ الطبعة الاولى.

بالذي تستطيعه» فاذا استطاع على الكل وجب عليه الكل. إذن فقوله: «اذا امـرتكم بشيء فأتـوا منه ما استطعتم»، يمكن ان يعم حالتي التعذر وعدمه، فيمكن ان يعم الكلي وهو مورد الرواية، وانه يلزم الاتيان به، ويعم المركب الذي تعذر بعض أجزائه مع التحفظ على ظهور «من» في التبعيض.

وبالجملة: يكون قوله المزبور كناية عن ان الأمر بالمركبات بنحو تعدد المطلوب. إذن فهذه الجملة قابلة للدلالة على المدعى مع عدم منافاتها لمورد الرواية.

يبقى شيء وهـو: ان هذا الجواب بهذا المقدار لا يرتبط بالسؤال عن وجوب التكرار في الحج وعدمه، إذ وجوب الاتيان بالمأمور به معلوم لدى السائل، ولزوم الاتيان ببعض اجزائه مع تعذر غيرها لم يقع مورداً للسؤال.

فنقول: ان الجواب مرتبط بالسؤال بلحاظ إفادته الحصر الدال على نفي التكـرار، فان النبي (ص) بعدما وبّخ السائل على تطفله والحاحه وطلب منه الانصراف عن كثرة السؤال، ذكر له انه عند الأمر بشيء يلزم الاتيان به خاصة وبهذا المقدار ولا يلزم شيء آخر.

وهذه الجهة ـ أعني: جهة الحصر ـ لا بد من ملاحظتها على أي تقدير، سواءاً اريد من: «من» التبعيض كما قربناه، أم كونها بمعنى الباء أو غير ذلك، إذ لو كانت بمعنى البـاء كان معنى قوله: «اذا أمرتكم...» هو انه يجب الاتيان بالشيء المـأمـور به عند الاستطاعة، وهذا ليس محل سؤال بل مما لا يجهله السائل، فلا يرتبط الجواب بالسؤال، إلا بتضمين الجواب جهة الحصر. نعم لو احتمل كونه في مقام لزوم التكرار بمقدار الاستطاعة لم نحتج الى الحصر، اذ الجواب يرتبط بالسؤال بوضوح. ولكن عرفت انه لا مجال لتوهم ارادة ذلك، بل الجواب اما يتكفل الأمر بالشيء حال الاستطاعة لو اريد من لفظ: «من» معنى الباء أو يتكفل ما ذكرناه لو اريد من لفظ: «من» التبعيض. وعلى اي تقدير لا

يرتبط بالسؤال إلا بتضمينه معنى الحصر. فهذه الجهة مما نحتاج اليها على كل تقدير بملاحظة السؤال، وهي مستفادة على ما عرفت من كيفية الجواب ومقدماته، وليست أمراً خفياً في الكلام.

ومحصل ما ذكرناه: ان الرواية تتكفل بيان أمرين:

أحدهما: لزوم الاتيان بالشيء خاصة عند الأمر به وعدم لزوم شيء آخر وراءه.

والآخر: ان الأمر بالشيء المركب بنحو تعدد المطلوب والمراتب.

وبلحاظ هذه الجهة الثانية تكون دالة على المدعى بوضوح.

وما ذكرناه واضح بنظرنا من الرواية وظاهر بقليل من التأمل، وبذلك تنحل المشكلة، ونجمع بين تكفل الرواية لما نحن فيه مع ارتباطها بمورد السؤال. فالتفت وتدبر، فانه لم يسبق بيانه فيما تقدم.

وأما قوله (ع): «الميسور لا يسقط بالمعسور». فجهة الاستدلال بها واضحة، لكن نوقش في دلالتها: بان المراد بها ان حكم الميسور لا يسقط بسبب سقوط حكم المعسور. وذلك لان السقوط لا يحمل على نفس الميسور، لانه فعل المكلف، ولا معنى لسقوطه وبقائه، وانما الذي يقبل السقوط هو الحكم، فيراد من النص ما عرفت. ولا يخفى ان مرجع ذلك الى الحكم ببقاء الحكم الثابت للميسور واستمراره.

ومن الواضح ان النص بهذا المعنى لا يشمل المركب الذي يتعذر بعض اجزائه، إذ الحكم الذي كان ثابتاً للميسور من الاجزاء هو الأمر الضمني، وهو مرتفع قطعاً بتعذر الكل لسقوط الأمر بالكل، فلا مجال للحكم بعدم سقوطه. وببيان آخر: ان الأمر الذي كان ثابتاً للميسور من الاجزاء هو الأمر الضمني، وهو مرتفع بارتفاع الأمر بالكل، فاذا فرض ثبوت أمر للميسور بعد التعذر كان أمراً استقلالياً، وهو لا يعد بقاء للأمر الأول. وقد عرفت ان مفاد النص هوالحكم

ببقاء الحكم الأول وعدم سقوطه.

وعليه، فلا بد ان تحمل الرواية على موارد الاحكام المستقلة التي يتوهم سقوط بعضها بسقوط الآخر، كما اذا كانت منشأة بدليل واحد، نظير: «اكرم كل عالم» مع تعذر اكرام بعض افراد العالم، فتحمل على مورد العموم الافرادي.

والجواب عن هذه المناقشة بما ذكره الشيخ (رحمه الله):

أولاً: من امكان التحفظ على اسناد السقوط الى الميسور نفسه بلا حاجة الى تقدير الحكم، بان يراد من عدم سقوطه بقاؤه في العهدة وفي عالم التشريع والجعل، فانه وظيفة الشارع، فيدل على تعلق الأمر به بقاء، ولو كان أمراً آخر غير الأول، إذ تعدد الأمر لا يغيّر ثبوت المتعلق في العهدة ويصدق معه بقاء المتعلق في العهدة حقيقة.

وعليه، فتكون الرواية شاملة للمركب اذا تعذر بعض اجزائه.

وثانياً: لو سلم ان المسند اليه السقوط هو الحكم بتقديره في الكلام، فهي تشمل المركب ايضاً، لان بقاء الحكم صادق عرفاً عند ارتفاع الأمر الضمني عن الميسور من الاجزاء وتعلق الأمر المستقل بها، لمسامحة العرف في النفسية والغيرية، فلا يرونها إلا من حالات الوجوب لا من مقوماته، ولذلك يعبّرون عن تعلق الوجوب بالميسور ببقاء وجوبه وعن عدم تعلقه بارتفاع وجوبه. وقد تقدم نظير هذا الكلام في استصحاب الوجوب[1].

والحاصل: ان الرواية ظاهرة في بقاء الميسور في عهدة المكلف، لا بهذا اللفظ ـ أعني: لفظ العهدة كي يدعى عدم شمولها للمستحبات، لانها لا عهدة لها، وإن كان هذا الكلام محل نظر ـ بل بما يساوقه من كونه مجعولاً على المكلف ونحو ذلك، فيدل على بقائه بما له من الحكم سابقاً من وجوب أو استحباب، فيعم

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى.فرائد الاصول / ٢٩٤ ـ الطبعة الأولى.

الواجبات والمستحبات .

ولوضوح الكلام في هذه الرواية تماماً لا بد من التنبيه على جهتين:

الجهة الأولى: قد عرفت في مقام بيان معنى الرواية تفسير السقوط وعدمه بما يساوق الارتفاع والبقاء الظاهر في لزوم تحقق الحكم حدوثاً كي يرتفع أو يبقى، نظير مفاد دليل الاستصحاب.

هذا ولكن المراد بالسقوط ههٰنا عدم الثبوت أعم من الارتفاع بعد الحدوث ومن عدم الحدوث، نظير ما يقال في حديث الرفع من ان المراد بالرفع أعم من الدفع والرفع، فلا يراد من عدم السقوط هو الحكم بالبقاء، بل أعم من الحكم بالبقاء ومن الحكم بالحدوث. وذلك لوجهين:

الأول: ان السقوط عرفاً يستعمل في الأعم من الارتفاع بعد الحدوث ومن عدم الحدوث رأساً، فيقال للنائم قبل الوقت اذا استغرق نومه جميع الوقت ان التكليف بالصلاة عنه ساقط ـ بلا أي مسامحة في التعبير ـ، مع انه لم يسبق حدوث التكليف في حقه. وهكذا للمسافر قبل الوقت، يقال له إن التكليف بالتمام عنه ساقط مع انه لم يحدث في حقه. ويقال للحائض ان التكليف بالصلاة ساقط عنها، مع عدم حدوثه في حقها. والامثلة على ذلك كثيرة مما يدل على ان السقوط بنظر العرف أعم من الارتفاع بعد الحدوث ومن عدم الحدوث رأساً.

الثاني: ان العلماء جميعاً يتمسكون بالقاعدة في موارد تحقق التعذر من أول الوقت ولم يعهد من أحد منهم تخصيص النص بما أذا طرأ العذر بعد دخول الوقت، والتوقف فيه فيما اذا تحقق العذر من أول الوقت، وهذا الأمر أوضح من أن يخفى. فيدل على ان المرتكز في أذهانهم ما ذكرناه من عموم السقوط، وإن جاء في كلماتهم في مقام بيان معنى الرواية حملها على إفادة الحكم بالبقاء كدليل الاستصحاب. فتدبر.

هذا، ولكن مجرد عدم الحدوث لا يصحح صدق السقوط، إذ كثيراً ما لا

يصدق السقوط عند عدم حدوث التكليف، بل انما يصدق السقوط على عدم الحدوث فيما كان هناك مقتض للثبوت، سواء كان مقتضياً بلحاظ مقام الثبوت أم بلحاظ مقام الاثبات، وانما لا يثبت الحكم لوجود مانع ـ مثلاً ـ.

أما مع عدم المقتضي فلا يصدق السقوط على عدم ثبوت الحكم، كما لا يخفى على من لاحظ الأمثلة العرفية.

ومن هنا قد يشكل صدق السقوط على عدم ثبوت التكليف بالاجزاء الميسورة مع تعذر بعضها، لعدم إحراز المقتضي ثبوتاً فيها وهو الملاك، إذ لا يعلم انها واجـدة لملاك الوجوب أو لا. وعدم وجود المقتضي اثباتاً وهو الدليل، إذ الموجود من الدليل على ثبوت الحكم هو الدليل على الأمر بالكل وهو مرتفع قطعاً بالتعذر، فلا دليل على ثبوت الحكم في الميسور كي يكون عدم ثبوته سقوطاً.

ولكن يمكن التفصي عن هذه المشكلة بوجهـين ـ بعـد الجزم بصدق السقوط وعدمه بالنسبة الى الاجزاء في هذا الحال عند عدم ثبوت التكليف بها أو ثبوته ـ:

أحدهما[1]: الالتزام بالاكتفاء بالمقتضي على تقدير عدم التعذر وعدم لزوم وجود المقتضي الفعلي، فان ملاك الحكم في الاجزاء الميسورة ثابت عند عدم تعذر غيرها. وهذا الملاك الثابت يصحح صدق السقوط عند حصول التعذر.

والآخـر: ان نفس المقتضي لثبـوت التكليف بالكـل المصحح لصدق سقوطه، يكون مقتضياً لثبوت التكليف بالميسور من الاجزاء، بنحو من المسامحة

---

(١) لعله الى ذلك ينظر الشيخ في قوله (يعني ان الفعل الميسور اذا لم يسقط ...) خصوصاً بملاحظة قوله عند التكلم في الشروط: «واما الثانية فاختصاصها كما عرفت سابقاً بالميسور الذيكان له مقتضىللثبوت ...» اذ لم يسبق منه ما يشير الى ذلك غير تلك العبارة. وان كان بعيداً لعله ينظر الى ما رامه السيد الاستاذ في تعميم القاعدة لصورة التعذر من اول الوقت فتامل في كلامه. منه.

في متعلق الحكم النفسي وفرضه الأعم من الواجد والفاقد ـ كما تقدم نظيره في الاستصحاب ـ.

والفرق بين هذين الوجهين من الناحية العملية، هو انه ان بنينا على الثاني وصححنا صدق السقوط بناء عليه، لم تجر القاعدة إلا في ما كان الميسور معظم الاجزاء، بحيث تصح المسامحة فيه عرفاً بفرضه نفس الواجب النفسي، دون ما كان الباقي اجزاء قليلة من المركب، إذ لا يرى العرف وحدته مع الكل، فلا يثبت له المقتضي لثبوت الحكم فيه.

وأما إن صححنا صدق السقوط بناء على الوجه الأول، كانت القاعدة جارية ولو مع كون الميسور قليلاً جداً، لثبوت المقتضي التقديري فيه، فيصح نسبة السقوط وعدمه اليه.

وبما انا نرى صدق السقوط عرفاً على الأجزاء الميسورة ولو كانت قليلة، كان ذلك كاشفاً عن كون الملحوظ في المصحح هو الوجه الأول لا الثاني. فانتبه.

الجهة الثانية: قد عرفت تقريب دلالة الرواية على بيان عدم سقوط الميسور من الاجزاء عند تعسر بعضها. وقد ناقشها صاحب الكفاية باحتمال ارادة عدم سقوط الميسور من افراد العام بالمعسور منها[1].

وهذه المناقشة بهذا المقدار خارجة عن الاسلوب العلمي، ومجرد الاحتمال لا ينفع في قبال الظهور المدعى، فمع الاعتراف بالظهور لا معنى للتوقف لمجرد الاحتمال. ولو كان هو في مقام التشكيك في الظهور ـ كما يظهر من كلامه ـ فكان يلزمه أن يبين جهة التشكيك وينبّه عليها ولا معنى للاكتفاء بالقاء الاحتمال فقط.

ثم إنه لا مانع من شمول النص لكلا الموردين، فيدلّ على عدم سقوط

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٧١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الميسور من الاجزاء بمعسورها، كما يدل على عدم سقوط الميسور من افراد العام بالمعسور منها، فلا وجه لترديده بينهما وتوقفه عن الجزم بأحدهما.

وكيف كان لا بد من تحقيق هذه الجهة ـ أعني الالتزام بعموم النص للمركب الذي تعذر بعض اجزائه وللطبيعة التي يتعذر بعض افرادها. وبعبارة أخرى: للاحكام المستقلة التي يتعذر بعضها ـ بنحو يرتفع الغموض عن بعض جهاتها. فنقول: إنه كما يتأتى احتمال سقوط الأجزاء الميسورة عند تعذر غيرها، كذلك يتأتى هذا الاحتمال لبعض في الاحكام الاستقلالية، بأن يكون هناك حكمان استقلاليان مجعولان بنحو يتوهم الارتباط بينهما في الثبوت والسقوط. وهذا لا ينافي استقلاليتهما إذ الارتباط بين الحكمين لا يلازم الارتباط في متعلقيهما، بل يكون لكل منهما اطاعة وعصيان على حدة، لكن لا يثبت أحدهما بدون الآخر لمصلحة تقتضي جعلهما كذلك، فاذا تعذر امتثال أحدهما جاء احتمال سقوط الآخر.

وإذا تصورنا هذا ثبوتاً في الاحكام الاستقلالية. فنقول: ان الحكم الميسور امتثاله من الحكمين إن كان له دليل اثباتي بعد التعذر واضح، فهو يدفع احتمال سقوطه، فلا تكون القاعدة ناظرة اليه.

وذلك نظير الاحكام التي يتكفلها دليل واحد بنحو العموم ـ مثل: «اكرم كل عالم» ـ، فانه مع تعذر اكرام بعض العلماء يكون العام حجة ودليلاً على ثبوت الحكم للباقي، وحجيته في الباقي عرفاً لا تقبل التشكيك والانكار، وإن اختلف العلماء في وجهها، من كونه أقرب المجازات، أو بالدلالة الضمنية، أو غير ذلك على ما تقدم تحقيقه في محله.

ففي مثل ذلك يستبعد جداً نظر الرواية إليه، لعدم توهم السقوط بلحاظ الدليل الاثباتي الواضح على عدمه، فلا نقول بانه ممتنع ـ كما جاء في كلمات

المحقق الاصفهاني[١] ـ، بل نقول بانه مستبعد جداً.

وأما إذا لم يكن له دليل اثباتي بعد التعذر، فالرواية ناظرة إليه، نظير ما لو قال: «اكرم العشرين عالماً» بنحو يكون كل فرد محكوماً بحكم مستقل وتعذر اكرام زيد العالم منهم، فاحتمل سقوط الباقي، فان لفظ: «العشرين» ليس من الفاظ العموم كي يكون حجة فيما بقي، بل هو عنوان يعبر عن المجموع، فلا يمكن ان يصدق على الأقل منه.

وعليه، فلا يكون حجة فيما بقي كما حققناه في مبحث العموم والخصوص. ولـذا التـزمنا هناك، بان الدليل الدال على عدم اكرام احد العشرين يكون معارضاً للدليل الدال على اكرام العشرين لا مخصصاً له. إذن فتوهم السقوط لا دافع له في مثل ذلك، فالرواية تنظر اليه وتفيد عدم سقوط الميسور من الافراد بسبب المعسور. ومثله ما لو قال: «صم شهر رجب» فتعذر صوم بعض أيامه، وكان صوم كل يوم ملحوظاً واجباً مستقلاً، لا ان المجموع محكوم بحكم واحد.

فظهـر مما حققنـاه: ان الـرواية كما تشمـل المركبات اذا تعذر بعض اجزائها، تشمل موارد الاحكام الاستقلالية التي يتكفلها دليل واحد بعنوان يعبر عن عدد خاص لا بعنوان عام. فالتفت وتدبر.

وأما العلوي الآخر، وهو قوله (عليه السلام): «ما لا يدرك كله لا يترك كله». فجهـة الاستـدلال به على المـدعى واضحة، وقد نوقش الاستدلال به بمناقشات تعرض اليها الشيخ وأجاب عنها فلا يهمنا التعرض اليها[٢].

وإنما المهم تحقيق المراد بالرواية، وهو يظهر بمعرفة المراد من الموصول ولفظ: «كل» في الموضعين. فنقول:

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين نهاية الدراية ٢ / ٢٩٩ ـ الطبعة الاولى.

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الاصول / ٢٩٥ ـ الطبعة الأولى.

أما الموصول، فهو ـ كما أفاد الشيخ ـ لا يكنّى به عن المتعدد، وانما يكنّى به عن الواحد، فيراد به الفعل الواحد لا الافعال المتعددة كي يدعى انه يكون دالاً على ان الافعال المتعددة لا يسقط بعضها اذا تعذر البعض الآخر، فيكون مختصاً بمورد تعلق الحكم بافراد العام بنحو العموم الاستغراقي، فلا يشمل صورة تعذر بعض أجزاء المركب الذي هو موضوع الكلام فيما نحن فيه. فالمراد بما هو فعل المكلف، أعم من الطبيعة والمركب، فيكون النص دالاً على عدم سقوط بعض افراد الطبيعة عند عدم ادراك البعض الآخر، كما يكون دالاً على عدم سقوط بعض اجزاء المركب اذا تعذر البعض الآخر.

واما لفظ: «كل». فقد ذكر الشيخ (رحمه الله) ان المراد به المجموع، ولا يمكن ان يحمل على العموم الاستغراقي، إذ إرادة العموم الاستغراقي منه تقتضي ان يكون المفاد: ان الافراد والاجزاء التي لا يدرك شيء منها لا يترك كل واحد واحد منها، وهذا مما لا معنى له، إذ مع عدم التمكن من كل فرد فرد كيف يؤمر بكل فرد فرد؟.

ولكن نقول: انه كما لا يمكن ان يراد بـ: «كل» ما أفاده الشيخ (رحمه الله) لا يمكن ان يراد به المجموع أيضاً، إذ بعد فرض عدم التمكن من المجموع كيف يؤمر به؟، فانه متعذر على الفرض.

وحل المشكلة بما أفاده المحقق العراقي وتوضيحه: ان الامتناع ارادة العموم الافرادي من لفظ: «كل» انما يتم لو فرض ان العموم وارد على السلب ـ المعبر عنه اصطلاحاً بعموم السلب ـ بحيث يراد سلب القدرة عن كل فرد فرد، ومعه لا معنى للنهي عن ترك كل فرد فرد ـ كما أفاد الشيخ ـ. وليس الأمر كذلك بل السلب وارد على العموم، فالمراد هو سلب العموم الذي يتحقق بانتفاء بعض الافـراد، نظير قولنا: «ليس كل عالم عادل»، فان النفي لم يتوجه للمجموع، إذ العدالة ليست من صفات المجموع، كما انه لا يراد نفي العدالة

عن كل فرد فرد من افراد العالم، بل المقصود بيان نفي العدالة عن عموم الافراد وبيان انها ليست ثابتة لكل فرد فرد.

وعليه، فالمراد في قوله: «ما لا يدرك كله» عدم ادراك عموم الافراد او الاجزاء بنحو سلب العموم. وهكذا المراد بقوله: «لا يترك كله» يراد به النهي عن الترك بنحو سلب العموم الراجع بحسب الظهور العرفي الى النهي عن الجمع بين التروك، فلفظ: «لا» متعلق بالترك بنحو سلب العموم لا عموم السلب.

ومثل هذا الاستعمال كثير عرفاً، ويراد به ما ذكرناه من انه اذا لم يدرك المكلف اتيان جميع الافراد والاجزاء فلا يترك الجميع بنحو لا يأتي بأي فرد أصلاً.

وقد عرفت ان اساس ذلك على توجه النفي الى ترك الجميع، ونفي ترك الجميع يتحقق بالاتيان بالبعض. فالتفت ولا تغفل[1].

وكيف كان فقد عرفت دلالة النص على المدعى بحسب الظهور العرفي.

وقد استشكل فيه صاحب الكفاية: بانه لا ظهور له في حرمة الترك لعموم الموصول للمستحبات، وتخصيص الموصول بالواجبات ليس بأولى من حمل النهي على الكراهة أو مطلق الطلب[2].

وقد تعرض الشيخ (رحمه الله) الى هذا الاشكال، ودفعه: بان الموصول في نفسه يشمل المباحات بل المحرمات، وانما خصصناه بالراجح بقرينة قوله: «لا يترك»، فاذا كان قوله: «لا يترك» قرينة على المراد بالموصول لزم حمل الموصول على خصوص الواجبات عملاً بظهور القرينة، ولا مجال لتخيل تقدم ظهور

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الافكار / ٣ / ٤٥٧ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الاصول / ٣٧٢ ـ طبعة مؤسسة ال البيت(ع).

الموصول، إذ ظهور القرينة هو المحكم والمقدم عرفاً[٣]. وهذا الكلام للشيخ متين جداً.

لكن الذي نستظهره من الرواية عموم الموصول للمستحبات، مع التحفظ على ظهور: «لا يترك» في الوجوب. بيان ذلك: ان الانسان قد يطلب منه شيء وتعرض حالة يتوهم فيها المأمور عدم لزوم العمل، فيقول له القائل لا تترك العمل في هذه الحالة، او لا يسوغ لك ترك العمل لأجل هذه الجهة، ومقصود القائل ليس انشاء الأمر والالزام، بل قد لا يكون ممن شأنه الأمر والالزام، بل مقصوده الكناية عن بقاء الأمر السابق وعدم سقوطه في هذه الحالة، ويتأتى هذا حتى فيما كان الأمر السابق هو الاستحباب لا الوجوب، فيقول له ـ مثلاً ـ ان التعب لا يسوّغ لك ترك صلاة الليل، أو لا تترك صلاة الليل لأجل التعب، اذا تخيل المكلف سقوط استحبابها لأجل التعب. ومن الواضح ان: «لا يسوّغ» صحيح في الالزام. لكن قد عرفت ان هذا الالزام لا يعدو مجرد اللفظ وليس القصد انشاء الالزام حقيقة في هذا الكلام، وانما القصد الى بيان بقاء الأمر وعدم سقوطه.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فان قوله: «لا يترك كله» وان انشئ به الالزام لكن ليس المراد الاصلي به في هذا الكلام هو الالزام بعدم الترك كي يختص بالواجبات، بل يراد به بيان ان تعذر بعض الاجزاء لا يسوّغ ترك المطلوب بالكلية وهو كناية عن بقاء الأمر الأول، فلا مانع من عمومه للمستحبات، فيكون مثل العلوي الأول الذي يعم الواجبات والمستحبات.

وبالجملة: الأمر هٰهنا لايراد به إلا المدلول الكنائي وهو لازمه من بقاء الأمر الأول على ما كان وعدم سقوطه، فلا مانع من استعماله في الوجوب وعموم

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى فرائد الاصول / ٢٩٥ ـ الطبعة الأولى.

الموصول للمستحبات، فهو نظير الأمر الواقع عقيب الحظر او توهمه، او النهي الواقع عقيب الأمر أو توهمه، في عدم ارادة المدلول المطابقي منها، بل يراد الكناية عن ارتفاع التحريم في الاول وارتفاع الايجاب في الثاني. فتدبر.

هذا تمام الكلام في دلالة الروايات على المدعى، وقد عرفت تقريب دلالتها بأجمعها، فهي من حيث الدلالة لا كلام فيها.

وأما من حيث السند، فهي ضعيفة السند، ولكن ادعي انجبارها بعمل المشهور.

أقول: لو ثبت شهرتها بين القدماء كشهرتها بين المتأخرين حتى قيل ان القاعدة مما يعرفها الاطفال والنسوان، كان ذلك موجباً لليقين بصحتها، ولو لم نبن على انجبار الضعف بعمل المشهور كلية، إذ التسالم على هذه النصوص يزيد على الشهرة. وبما انه لم يثبت ذلك لدينا، وهو محتاج الى مزيد فحص، فالاحتياط في مواردها مما لا بأس به.

يبقى التنبيه على امرين:

التنبيه الأول: في عموم القاعدة لتعذر الشرط او الركن، وفي اختصاصها بصورة القدرة على معظم الأجزاء.

وتحقيق الكلام في ذلك: ان الميسور تارة: يراد به الميسور من المراتب، بان يكون الشيء ذا مراتب متعددة فيقال ان الميسور من المرتبة لا يسقط بالمعسور منها. واخرى: يراد به الميسور من الاجزاء. والفرق بين اللحاظين، انه يعتبر على الأول ان يكون الميسور مصداقاً من مصاديق الطبيعة، وإلا لم يكن من مراتبها. وليس الأمر كذلك على الثاني، إذ جزء الشيء لا يلزم ان يكون مصداقاً له وفرداً من أفراده.

ثم إنه..

تارة: يلتزم بتقدير أمر في قوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور»، فيلتزم..

إما باضافة الميسور الى عنوان: «شيء»، فيكون المراد ميسور الشيء لا يسقط بمعسوره، من باب إضافة الصفة الى الموصوف مع وحدته، فكانه قال: «الصلاة الميسورة لا تسقط بالصلاة المعسورة» فيكون المراد بالميسور والمعسور شيئاً واحداً.

وإما بتقدير: «من الشيء» بعد الميسور والمعسور، فيراد: الميسور من الشيء لا يسقط بالمعسور منه، على ان تكون: «من» تبعيضية، فيكون المراد من الميسور غير المراد بالمعسور، فيراد من الميسور اجزاء ومن المعسور اجزاء أخرى، فلا تسقط الاجزاء الميسورة بواسطة الاجزاء المعسورة من العمل الواحد.

وأخرى: لا يلتزم بالتقدير أصلاً، بل يراد كل ما هو ميسور لا يسقط بسبب ما هو المعسور.

فالاحتمالات المتصورة ثلاثة:

وعلى الاحتمال الأول، يختص جريان القاعدة بما اذا كان الباقي المقدور مما ينطبق عليه عنوان العمل، إذ المفروض لحاظه مقسماً لليسر والعسر، فتكون القاعدة مساوقة لبيان الميسور بلحاظ المراتب، فلا تشمل فاقد الركن اذا فرض تقوّم المسمى به، كما لا تشمل فاقد المعظم لعدم صدق الصلاة ـ مثلاً ـ عليه. كما انها تشمل فاقد الشرط مع صدق المسمى عليه على اشكال يأتي دفعه.

وعلى الاحتمال الثاني، فيمكن ان يراد بها الميسور من الاجزاء والمراتب. وعليه فتعم فاقد الركن أو المعظم وان لم يصدق المسمى عليه، لانه ميسور من اجزاء العمل، وان لم يكن من مراتبه.

نعم لا يشمل فاقد الشرط إلا بتصور التبعيض فيه عرفاً، وكون فاقد الشرط وواجده من قبيل الأقل والاكثر والبعض والكل، وهو على تقديره انما

يتصور في بعض الشروط كما سننبه عليه.

وعلى الاحتمال الثالث، تشمل فاقد الركن والمعظم، إذ هو ميسور في نفسه كما تشمل فاقد الشرط أيضاً، فانه ميسور في نفسه، فلا يسقط بواسطة المعسور وهو واجد الشرط، ولا يتوقف ذلك على تصور التبعيض لعدم أخذه فيها.

نعم هنا شيء، وهو انه قد عرفت ان السقوط لا يصدق الا في مورد يكون للميسور مقتض للثبوت فلا يثبت، فلا يصدق في مطلق موارد عدم الثبوت. ومن الواضح ان فاقد الشرط بما انه يباين واجد الشرط فلا يكون له مقتض للثبوت، فلا يصدق سقوط الفاقد على عدم ثبوت الحكم له.

والجواب عن هذا الاشكال: ان الشروط على قسمين..

فمنها: ما يكون مقوماً لذات المشروط، بحيث يكون الفاقد للشرط مبايناً بالمرة لواجد الشرط، والمصداق الواضح لذلك ما كان مثل الناطقية للحيوان، فاذا تعذر الحيوان الناطق، كان الحيوان غير الناطق مغايراً لمتعلق الحكم عرفاً.

ومنها: ما لا يكون مقوّماً لذات المشروط عرفاً، بل يرى انه من حالاته وزوائده وكمالاته، نظير الصلاة مع الاستقبال، فان الصلاة بدون الاستقبال لا تكون مغايرة عرفاً للصلاة معه، بل يرى ان الصلاة بدونه صلاة ناقصة والصلاة معه صلاة وزيادة.

والاشكال المزبور انما يتم في النحو الأول من الشروط لا النحو الثاني، إذ يقال: ان الصلاة المتعذر فيها الاستقبال، كان لها مقتضٍ للثبوت لو لا التعذر، ويشهد لذلك صدق السقوط عرفاً في مثل ذلك بلا إشكال اصلاً في الموارد العرفية كما لا يخفى على من لاحظها.

التنبيه الثاني: قد عرفت ان موضوع الكلام في الأصل العملي ما اذا لم يكن لدليل الجزئية اطلاق ولم يكن لدليل المأمور به اطلاق، بل كان كلا الدليلين

مجملين.

ولا يخفى انه مع تمامية قاعدة الميسور لا مجال للأصل العملي المتقدم. وهذا لا اشكال فيه.

انما الاشكال فيما اذا كان لدليل الجزئية اطلاق يقتضي ثبوتها في حالتي التمكن والتعذر، نظير قوله: «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب»، فهل يتأتى في مثله الالتزام بقاعدة الميسور أو لا؟.

ومنشأ الاشكال هو وجود التنافي بين دليل الجزئية والقاعدة، لان مقتضى دليل الجزئية المطلقة هو سقوط الأمر عند التعذر، ومقتضى القاعدة ثبوت الأمر بالباقي عند التعذر.

وقد يتخيل حكومة القاعدة على دليل الجزئية. ببيان: ان القاعدة ناظرة الى دليل الجزئية وتفيد تقييدها بحال التمكن، فتكون حاكمة على أدلة الجزئية ومقدمة عليها. ولكن هذا ممنوع[1]، فان تفرع قاعدة الميسور على ثبوت الأمر بالمركب ذي الاجزاء مسلم لا يقبل الانكار.

وهذا لا يلازم سوى انها متفرعة عن الدليل الدال على الأمر بالمركب في الجملة، فتفيد عدم سقوطه بتعذر بعض اجزائه، فهي حاكمة عليه.

لكن دليل الجزئية المطلقة ـ مثل لا صلاة إلا بطهور ـ أيضاً حاكم على دليل الأمر بالصلاة، ويفيد سقوطه بتعذر الطهور، ولا حكومة لقاعدة الميسور عليه لعدم تعرضها بمدلولها اليه وعدم تفرعها عليه، بل هما متعارضان بلحاظ المدلول الالتزامي لكل منهما ومنافاته للمدلول المطابقي للآخر، فدليل الجزئية يثبت الجزئية المطلقة ولازمه سقوط الأمر بالمركب عند تعذره. وقاعدة الميسور

---

(١) ذكر السيد الاستاذ دام ظله في مجلس البحث وجهاً آخر للمنع لكنه صار محلاً للاشكال والرد والبدل، وبعد المذاكرات المتعددة اختار هذا الوجه وان لم يظهر منه العدول عن ذلك الوجه لكنه لا يبعد ذلك ولاجل ذلك لم نذكره ههنا. (منه عفي عنه).

تثبت عدم السقوط عند التعذر ولازمه الجزئية المقيدة. بل يمكن ان يقال: انهما متعـارضان بلحاظ مدلولهما المطابقي في مثل: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب أو بطهور»، إذ المدلول المطابقي لهذا الدليل هو سقوط الأمر وعدم ثبوته بدون الفاتحة، وهو ينافي مدلول القاعدة رأساً.

وبـالجملة: هما متعارضان بلا حكومة لاحدهما على الآخر لعدم تفرع احدهما عن الآخر فلاحظ ولا تغفل.

ثم ان الشيخ (رحمه الله) بعد تمامية القاعدة تعرض الى ذكر فرعين من فروع قاعدة الميسور[1]:

الفرع الأول: ما لو دار الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط، فهل يتعين ترك الشرط أو يتخير بينهما؟.

والذي يظهر من الشيخ فرض المورد من موارد القاعدة ولزوم الاتيان بالباقي، وانما يدور الأمر بين ترك الجزء أو ترك الشرط.

ولكن يخطر في الذهن اشكال في ذلك سواء في ذلك دوران الأمر بين ترك الجزء أو الشرط، أو دورانه بين ترك أحد جزءين.

وذلك، لان كل جزء جزء مقدور في نفسه فلا يقال انه معسور، وما هو المعسور ـ وهو الجمع بينهما ـ ليس متعلق الحكم الشرعي، وظاهر النص ارادة المعسور مما كان متعلقاً للحكم الشرعي، فرواية: «الميسور لا يسقط بالمعسور» لا تشمل هذا المورد، ومثلها رواية: «اذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»، لان كلاً من الجزئين في حد نفسه متعلق الاستطاعة.

نعم، رواية: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» تشمل هذا الفرض.

وكيف كان، فمع الغض عن هذا الاشكال الصناعي، فيرد على الشيخ

(١) الانصاري المحقق السيخ مرتضى.فرائد الاصول / ٢٩٦ ـ الطبعة الأولى.

(رحمه الله):

أولاً: ان المورد ليس من موارد التزاحم كي تلاحظ فيه الاهمية، بل من موارد التعارض لما تقدم من ان موارد تزاحم الواجبات الضمنية خارجة عن احكام التزاحم، بل هي من موارد التعارض. فراجع.

وثانياً: انه لو فرض ان المورد من موارد التزاحم، فالالتزام بتقديم الجزء على الشرط بقول مطلق ليس كما ينبغي، إذ قد يكون من الشروط ما هو أهم بنظر الشارع والعرف من بعض الاجزاء، فالكلية ممنوعة.

واما ما ذكره من التعليل العرفي من ان فوات الوصف أولى من فوات الموصوف، فهو أجنبي عما نحن فيه، لانه يرتبط بما اذا دار الأمر بين الشرط والمركب بتمامه، والعمل العرفي غالباً على تقديم ترك الشرط لانه مفقود على كل حال، وذلك نظير دوران الأمر بين تحصيل دار مبنية بالاسمنت لا الطابوق وبين عدم الدار بالمرة، فان البناء العرفي على القناعة بفاقد الشرط، وما نحن فيه دوران الأمر بين ترك الشرط وترك الجزء، نظيرما لو دار الأمر بين دار من الاسمنت ذات ست غرف ودار من الطابوق ذات خمس غرف. ولم يثبت من العرف تقديم الأولى على الثانية. فانتبه.

الفرع الثاني: ما لو كان للكل بدل اضطراري كالتيمم في باب الوضوء، فهل يقدّم على العمل الناقص، أو يقدّم الناقص عليه؟.

ذكر الشيخ في وجه الأول: ان مقتضى البدلية كونه بدلاً عن التام في جميع آثاره، فيقدّم على الناقص كما يقدّم التام عليه.

وذكر في وجه الثاني: ان البدل انما يجب عند تعذر التام، والناقص بمقتضى قاعدة الميسور تام لإنتفاء جزئية المفقود فيقدّم على البدل.

أقول: في كلا الوجهين ما لا يخفى، فان دليل التيمم ليس فيه لعنوان البدلية عين ولا أثر كي يتمسك باطلاقه بلحاظه في ترتيب جميع الآثار. كما ان

قاعدة الميسور لا تفيد ان الميسور تام كالواجد، بل غاية ما تفيد تعلق الأمر به لا غير.

فالتحقيق ان يقال: ان دليل التيمم..

تارة: يكون مفاده تشريع التيمم عند تعذر المرتبة العليا التامة للوضوء.

واخرى: يكون مفاده تشريع التيمم عند تعذر الوضوء بجميع مراتبه المأمور بها. وبعبارة أخرى: يفيد مشروعية التيمم عند تعذر الوضوء المشروع، وما هو الوظيفة الفعلية للمكلف لو لا التعذر.

فعلى الثاني: تكون قاعدة الميسور حاكمة على دليل التيمم، لانها تتكفل تشريع الوضوء وتوظيف المكلف به فعلاً، فيرتفع موضوع مشروعية التيمم.

وعلى الأول: يتصادم دليل التيمم مع قاعدة الميسور، إذ دليل التيمم يثبت مشروعية التيمم عند تعذر الوضوء التام، وقاعدة الميسور تثبت مشروعية الوضوء الناقص، وبما انه يعلم بعدم مشروعية الجمع بينهما، اذ الطهارة اذا حصلت باحدهما لا مجال لتحصيلها بالآخر يتحقق التصادم.

وعلاج التعارض هو الالتزام بالتخيير، وذلك لان منشأ التصادم هو ظهور اطلاق الدليلين في مشروعية كل منهما بنحو التعيين، ومقتضى تعارض الاطلاقين هو تساقطهما، فيرفع اليد عن ظهور كل من الدليلين في التعيين، وينحفظ على ظهور كل منهما في أصل المشروعية والوجوب. ونتيجة ذلك هو التخيير بينهما. فتدبر. هذا تمام الكلام في قاعدة الميسور بشؤنها[1].

التنبيه الثالث: في دوران الشيء بين كونه شرطاً وكونه مانعاً، أو دورانه بين كونه جزء أو زيادة مبطلة. وقد تعرض صاحب الكفاية للكلام فيه هنا. وبما أنه قد تقدم منا البحث فيه في مبحث دوران الأمر بين محذورين فلا نعيد. فراجع البحث هناك.

---

(١) تم البحث في يوم الخميس ١٣ / ٦ / ٩١.



فصـل: في دوران الأمر بين المحذورين

في دوران الأمر بين الواجب والحرام، بان كان هناك فعل واجب وفعل حرام واشتبه أحدهما بالآخر. فهو يعلم إجمالاً بوجوب أحد الفعلين، كما انه يعلم إجمالاً بحرمة أحدهما. وفي الوقت نفسه يدور أمر كل فعل منهما بين محذورين، فيعلم المكلف بانه إما واجب أو حرام.

وقد ذهب الشيخ (رحمه الله) الى لزوم الاتيان باحدهما وترك الآخر بنحو التخيير، لان المـوافقة القطعية لأحد العلمين تستلزم المخالفة القطعية للآخر، فيتعين الموافقة الاحتمالية لكل منهما، لانها أولى من الموافقة القطعية لاحدهما والمخالفة القطعية للآخر. وذكر ان منشأه ان الاحتياط لدفع الضرر المحتمل لا يحسن بارتكاب الضرر المقطوع[1].

وقد وافق المحقق النائيني (رحمه الله) الشيخ (قدس سره) في الالتزام بتنجيز العلم الاجمالي في المورد، لكنه خالفه في الحكم بالتخيير مطلقاً، فذكر: انه لا يخلو عن اشكـال، بل لا بد من ملاحـظة مرجحات باب التزاحم، فتقدم الموافقة القطعية للأهم منهما ملاكاً وان استلزم ذلك المخالفة القطعية للآخر، لان

---

(١) الأنصاري المحقّق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول /٢٩٨ ـ الطبعة الأولى.

المورد من صغريات باب التزاحم، وان كان يختلف التزاحم هنا عن التزاحم في موارده المعروفة، فان التزاحم فيها يرجع الى عدم القدرة على الجمع بين المتعلقين، والتزاحم هنا يرجع الى ناحية تأثير العلم الاجمالي، لان العلم الاجمالي يقتضي تنجيز التكليف وتأثيره في لزوم القطع بامتثاله، وبما انه لا يمكن تحصيل القطع بالموافقة بالنسبة الى كلا العلمين ـ هنا ـ، فلا محالة يقع التزاحم في تأثير العلم في وجوب الموافقة القطعية، فيقدم الأقوى ملاكاً بلحاظ متعلقه ويسقط الآخر عن التأثير. والنوبة الى التخيير الذي ذكره لا تصل إلا عند فرض عدم الأهمية لأحد الحكمين على الآخر[1].

أقول: لا بد من البحث في جهات:

الجهة الأولى: في الفرق بين هذا المقام وبين مورد دوران الأمر بين محذورين في الوقائع المتعددة.

بيان ذلك: انه قد تقدم[2] في دوران الأمر بين محذورين البحث في التخيير البدوي او الاستمراري مع تعدد الواقعة، وقد مرّ هناك انه كما يوجد علم إجمالي بحرمة أو وجوب كل من الواقعتين كذلك يوجد علم إجمالي بحرمة هذه الواقعة أو وجوب تلك الواقعة، وعلم إجمالي بوجوب هذه الواقعة أو حرمة تلك الواقعة، وهذان العلمان الاجماليان المنعقدان بلحاظ تعدد الواقعة مما لا يمكن موافقتهما القطعية معاً، بل الموافقة القطعية لاحدهما مستلزمة للمخالفة القطعية للآخر، ولأجل ذلك يدور الأمر بين ترجيح أحد العلمين أو الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية لكل منهما ونتيجته التخيير البدوي.

ولا يخفى ان هذا المقام يشابه ما نحن فيه ـ أعني: دوران الأمر بين

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الأصول ٤ / ٢٦٣ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) راجع ٣٢/٥ من هذا الكتاب.

الـواجب والحرام ـ من حيث تعدد العلم الاجمالي وعدم التمكن من الموافقة القطعية لكل منهما.

والمحقق النائيني (رحمه الله) في ذلك اختار التخيير الاستمراري، لاجل عدم منجـزية العلم الاجمـالي، فلا مانـع من المخالفة القطعية[1]. وههٰنا التزم بمنجزية العلم وان اختلف مع الشيخ في تقديم الأهم.

فلا بد من معرفة جهة الفرق وانها صالحة للتفريق بين المقامين أو لا؟.

وقـد أفـاد المحقق النائيني في مقام بيان عدم تنجيز العلم الاجمالي في الوقائع المتعددة لدوران الأمر بين محذورين ما يمكن ارجاعه الى ما اوضحه المحقق الاصفهاني ـ في ذلك المبحث ـ من: ان العلم لا ينجز سوى طرفه مع القدرة على امتثاله. ومن الواضح ان لدينا تكاليف متعددة بتعدد الوقائع، فهناك علوم متعددة في الوقائع المتعددة، وكل علم لا ينجز سوى طرفه، والمفروض ان كل علم بلحـاظ كل واقعـة غير منجز لدورانه بين محذورين، وانضمام العلوم المتعددة بعضها الى بعض لا يوجب علماً آخر بتكليف آخر. نعم ينتزع من انضمام الوقائع تكليف انتزاعي يتصور فيه المخالفة القطعية، فليس هناك تكليف مجعول غير التكليف في كل واقعة المفروض عدم تنجزه[2].

وبالجملة: العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين الواقعتين ناشيء من العلم الاجمالي الموجود في كل واقعة بحيالها، وهو غير منجز على الفرض. فلا يكون العلم الاجمـالي بالتكليف المـردد منجزاً، لانه ليس تكليفاً آخر وراء التكليف الموجود في كل واقعة.

وهذا البيان لا يتأتى ههٰنا، إذ العلم الاجمالي متعلق أولاً بوجوب احد

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الأصول ٣ / ٤٥٣ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٢٣٦ ـ الطبعة الأولى.

الأمرين وبحرمة أحدهما. وكل منهما قابل للتنجيز في نفسه، ويتصور فيه المخالفة القطعية. والعلم الاجمالي بدوران كل فعل بين الوجوب والحرمة لا أثر له لانه ناشىء من انضمام العلمين المزبورين أحدهما الى الآخر، فلا يضر بتنجيزهما.

فحاصل الفرق بين الموردين: ان العلم الاجمالي المردد بين الواقعتين ـ هناك ـ متفرع عن العلم الاجمالي بالوجوب أو الحرمة في كل واقعة المفروض عدم تنجيزه.

وههُنا الأمر بالعكس، فان العلم بوجوب أو حرمة كل من الفعلين من فروع العلم الاجمالي المردد بين الواقعتين والفعلين، وقد عرفت قابليته للتنجيز في نفسه.

هذا غاية ما يمكن أن يوجّه به الفرق بين الموردين. لكنك عرفت فيما تقدم الاشكال فيما أفاده المحقق الأصفهاني. وان عدم تنجيز التكليف بالعلم الاجمالي بلحاظ كل واقعة بحيالها لا ينافي حدوث علم اجمالي حقيقي آخر يستلزم تنجيز التكليف بلحاظ تعدد الواقعة، فراجع ما ذكرناه هناك، ولو لا ذلك لتأتي نفس البيان ههُنا، فان كل فعل في نفسه واقعة لها تكليفها الخاص، والعلم الاجمالي بلحاظه غير منجز لأن الأمر يدور بين محذورين، وضم احد الفعلين الى الآخر وان استلزم حدوث علم إجمالي آخر، لكنه لا ينفع في التنجيز بعد ان كان التكليف في كل واقعة بحيالها غير منجز.

وبالجملة: ظهر مما ذكرنا انه لا فرق في التنجيز بين المقامين، وان الالتزام به ههُنا وعدم الالتزام به هناك بلا موجب.

ثم إنه قد جاء في تقريرات المرحوم الكاظمي في مقام بيان عدم منجزية العلم الاجمالي في دوران الأمر بين محذورين مع تعدد الواقعة التعبير: بتفرع وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية عقلاً عن تنجز التكليف

عقلاً[١].

وهذا لا يخلو من مسامحة، اذ الأمر بالعكس، فان الحكم بالمنجزية يرجع الى الحكم باستحقاق العقاب على المخالفة، وهذا متفرع عن الحكم عقلاً بقبح المخـالفة القطعية ولزوم الموافقة القطعية، ويتضح ذلك بمراجعة أول مباحث القطع. فراجع تعرف والأمر سهل.

الجهة الثانية: قد عرفت عدم الفرق بين محل الكلام وبين دوران الأمر بين محذورين مع تعدد الواقعة من حيث تنجز العلم الاجمالي، لكن هناك فرقاً من جهـة أخرى وهي: عدم تأتي التقييد الذي ذكره المحقق النائيني في محل الكلام ـ عدم تأتيه ـ في ذلك المورد، وهو ما أفاده (قدس سره) من: انه اذا كان احد التكليفين المعلومين بالاجمال ههٰنا أهم من الآخر لزم موافقته القطعية ولو استلزم ذلك المخالفة القطعية للآخر[٢].

فان هذا المعنى لا يتأتى ـ صغروياً ـ في مورد دوران الأمر بين محذورين. وذلك لعدم تصور أهمية متعلق أحد العلمين من الآخر، إذ ما هو متعلق كل علم من التكليف المردد بين وجوب إحدىٰ الواقعتين وحرمة الأخرى هو نفسه متعلق العلم الآخر مع تبديل ظرف متعلق الحكم. فالوجوب والحرمة في قولنا: «يعلم إجمالاً بحرمة الجلوس يوم الجمعة أو وجوبه يوم السبت» هما أنفسهما في قولنا: «يعلم إجمالاً بوجوب الجلوس يوم الجمعة أو حرمته يوم السبت». وانما اختلف ظرف المتعلق وزمانه، لأنه ليس لدينا إلا حكم واحد مردد بين الطرفين.

وعليه، فلا معنى لدعوى أهمية المتعلق في أحدهما، لكي يدعى تقدمه في مقام التأثير.

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الأصول ٣ / ٤٥٣ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الأصول ٤ / ٢٦٣ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

وهذا بخلاف ما نحن فيه مما كان هناك حكمان ثابتان لا يعرف متعلقهما. فالتفت ولا تغفل.

الجهة الثالثة: في حكم دوران الأمر بين الواجب والحرام على تقدير عدم أهمية أحدهما.

وقد عرفت ان الشيخ ذهب الى لزوم الاقتصار على الموافقة الاحتمالية في كل منهما وعدم جواز الموافقة القطعية لاحدهما لاستلزامها المخالفة القطعية للآخر، ولا يحسن دفع الضرر المحتمل بالوقوع في الضرر المقطوع.

وهذا التعليل بظاهره لا يخلو من خدش، إذ المراد بالضرر هو العقاب، ومن الواضح انه بحكم العقل المتفرع على حرمة المخالفة القطعية، فاذا فرض انه يحكم بجواز الموافقة القطعية لاحدهما وان استلزمت المخالفة القطعية للآخر، فمقتضاه انه لا يرى حسن العقاب على المخالفة القطعية فلا ضرر أصلاً.

فلا معنى لتعليل حرمة المخالفة القطعية هنا بانه ارتكاب للضرر المقطوع، إذ القطع بالضرر من توابع الحكم بالحرمة ومتفرعاته فالتفت ولا تغفل.

ويمكن توجيه كلامه: بان المراد من الضرر ليس هو العقاب، بل المراد المفسدة الواقعية التي يحكم العقل بلزوم التحرز عنها، أو نحوها مما له وجود واقعي مع قطع النظر عن التنجيز، فاذا دار الأمر بين دفع الضرر المحتمل ـ بهذا المعنى ـ أو الضرر المقطوع، قدّم الثاني بنظر العقل. وبعبارة أخرى: ان كلاً من الموافقة القطعية وعدم المخالفة القطعية لازم بنظر العقل بأي ملاك كان، مع قطع النظر عن المزاحمة. فكلّ من العلمين تلزم موافقته قطعاً وتحرم مخالفته قطعاً مع قطع النظر عن التزاحم. إذن فهناك ملزم عقلي يستلزم حكم العقل بدفع احتمال عدم الموافقة، ويستلزم حكم العقل لعدم المخالفة. فاذا دار الأمر بينهما في مقام ـ كما فيما نحن فيه ـ كان الترجيح لعدم المخالفة على تحصيل الموافقة، لان ما يستلزم تحصيل الموافقة القطعية لا يستلزمها مع حصول المخالفة القطعية.

هذا توضيح ما أفاده الشيخ. وقد مرّ في مبحث دوران الأمر بين محذورين بيان رجحان دفع المخالفة القطعية على تحصيل الموافقة القطعية عند دوران الأمر بينهما، بوجهين. فراجع.

هذا تمام الكلام في مباحث قاعدتي البراءة والاشتغال ويبقى مبحث واحد في شرائط العمل بالأصول العملية ذكره الاعلام بعنوان الخاتمة[1].

---

(١) كما في كفاية الأصول / ٣٧٤، وفوائد الأصول ٤ /٢٦٤، ومصباح الأصول ١ / ٤٨٨،. ونهاية الأفكار ٣ / ٤٦١ القسم الثاني، وفرائد الأصول / ٢٩٨.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

« خاتمة: في شرائط الأصول »

والكلام يقع في مقامات:

المقام الأول: في الاحتياط.

وقد ذكر صاحب الكفاية ـ تبعاً لمن تقدمه وتبعه من تأخر عنه ـ: انه لا يعتبر في حسن الاحتياط شيء أصلاً، بل هو حسن على كل حال بلا تفاوت بين الموارد ولا استثناء.

نعم اذا كان مستلزماً لا ختلال النظام لم يكن حسناً، ولعل منه الاحتياط في باب الطهارة والنجاسة لندرة حصول العلم الجزمي بالطهارة فيما هو محل الابتلاء من المأكول والملبوس ونحوهما[1].

ثم انه وقع الكلام في الاحتياط في العبادات مع التمكن من العلم لا من جهة حسنه كبروياً، بل من جهة الاشكال في تحققه صغروياً فيها. فالاشكال في الاحتياط في العبادة صغروي لا كبروي.

وقد تقدم بعض الكلام في ذلك في اواخر مباحث القطع[2].

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول / ٣٧٤ ـ طبعة مؤسسة ال البيت (ع).

(٢) راجع ١٢٧/٤ من هذا الكتاب.

ونتكلم الآن فيما أفـاده المحقق النـائيني (رحمـه الله) من الاشكال في الاحتياط، وما يدور حوله من كلام ونقض وابرام.

فقد تعرض (قدس سره) أولاً لبيـان شبهة تحوم حول الاحتياط في العبادة، وهي: شبهة لزوم قصد الوجه في العبادة، ومع الاتيان بالعبادة بعنوان الاحتياط لا يتحقق قصد الوجه فيختل العمل، فلا بد من الفحص وتحصيل العلم ليتحقق قصـد الوجه لانه يتوقف على العلم بوجه الامر من وجوب أو استحباب. و دفعها:

أولاً: بالقطع بعدم دخل قصد الوجه في تحقق الامتثال والطاعة، بل يكفي مجرد العلم بالأمر وقصده بلا لزوم قصد وجهه من وجوب او استحباب.

وثانياً: بانه لا اثر لاعتبار قصد الوجه في الاخبار التي بأيدينا، مع انها من الأمور العامة البلوى، مع غفلة عموم الناس عن دخله في العبادية، وليست من الأمور الارتكازية عند العموم كي يصح للشارع الاعتماد على ارتكاز العامة، فلو كان معتبراً للزم تنبيه الشارع وتأكيده عليه، فحيث لم يثبت ذلك أصلاً كان ذلك دليلاً على عدم اعتباره.

ثم ذكر: انه لو تنزل عن دعوى القطع بعدم اعتبار قصد الوجه، فلا أقل من الشك فيه، فتجري أصالة البراءة فيه، لأنه مما يمكن اخذه في متعلق الأمر بنحو نتيجة التقييد، فيكون اعتباره بيد الشارع، فيصح اجراء البراءة فيه. خلافاً للشيخ حيث التزم بالاشتغال مع الشك بدعوى انه ليس من قيود متعلق الأمر[1].

ودعوى احتمال دخل قصد الوجه في حصول الطاعة عقلاً، بحيث لا تتحقق بدونه.

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الأصول ٤ / ٢٦٨ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

تنـدفـع: بانـه ليس من وظيفـة العقل اعتبار شيء في حسن الطاعة والامتثال، بل هو وظيفة الشارع، والمرجع عند الشك فيه هو البراءة.

وبعد ان تعرض لما عـرفت ذكر: انه يعتبر في حسن الاحتياط عقلاً عدم التمكن من إزالة الشبهة. بتقريب: ان مراتب الامتثال عقلاً أربعة: الأولى: الامتثال التفصيلي. الثانية: الامتثال الاجمالي. الثالثة: الامتثال الظني. الرابعة: الامتثـال الاحتمالي. وهذه المراتب مترتبة عقلاً، فلا يجوز الانتقال الى المرتبة اللاحقة إلا بعد تعذر المرتبة السابقة.

وقد علّل تقدم المرتبة الأولى: بان المعتبر في العبادة قصد الاطاعة، وهي كون ارادة العبد تابعة لارادة المولى وانبعاث العبد عن بعث المولى، وهذا يتوقف على العلم بالأمر، والانبعاث عن الأمر المحتمل ليس انبعاثاً عن الأمر حقيقة. نعم الانبعاث عن البعث المحتمل مرتبة من العبودية ونحو من الطاعة، لكن لا يكون حسناً إلا عند عدم التمكن من الانبعاث عن الأمر المعلوم.

وذكر بعد ذلك: انه على تقدير الشك في ذلك وانتهاء الأمر الى الأصول العملية، فالمـرجـع قاعـدة الاشتغال لا البراءة، لان الأمر يدور بين التعيين والتخيير، والأصل يقتضي التعيين. ولا جامع بين الامتثال التفصيلي والاحتمالي كي يجري فيه حكم الشك بين الأقل والاكثر، بل حكم الشك فيه حكم الشك بين المتباينين.

ولأجـل التزامه بتقدم رتبة الامتثال التفصيلي على الامتثال الاحتمالي، ذهب الى: انه في مورد توقف الاحتياط على التكرار اذا قامت الحجة الشرعية المعتبرة على تعيين الواجب في أحد المحتملين، فطريقة الاحتياط ان يأتي أولاً بما قامت عليه الحجة ثم يأتي بالمحتمل الآخر، ولا يجوز له العكس، لأنه مع التمكن من الامتثال التفصيلي بواسطة الحجة لا يحسن له الامتثال الاحتمالي.

كما علّله بوجه آخر، وهو: ان مؤدى دليل اعتبار الامارة هو الغاء احتمال

الخلاف، والاتيان بالمحتمل الآخر أولاً بداعي الأمر المحتمل ينافي ذلك، لانه اعتناء باحتمال الخلاف. هذا ملخص ما أفاده (قدس سره) في هذا المقام[1].

ولا بد من تنقيح جهات عديدة في كلامه:

إحداها: الفرق بين الامتثال التفصيلي وقصد الوجه، حيث نفى دخالة العقل في الحكم باعتبار قصد الوجه في الطاعة وانه من وظائف الشارع، مع التزامه بحكم العقل باعتبار الامتثال التفصيلي في الطاعة، لانه اذا فرض ان تشخيص ما يعتبر في الطاعة بيد الشارع فكيف انعكس الأمر في الامتثال التفصيلي؟!.

الثانية: حكمه بالاشتغال مع وصول النوبة للشك في اعتبار الامتثال التفصيلي لاجل دوران الأمر بين التعيين والتخيير، إذ قد يورد عليه: بان الجامع بين الامتثال التفصيلي والاحتمالي موجود وهو طبيعي الامتثال، والشك في خصوصية زائدة، فالمرجع هو البراءة.

الثالثة: ما ذكره من لزوم تقديم المحتمل الذي قامت عليه الحجة الشرعية على المحتمل الآخر وعدم جواز العكس، فانه فيه شبهة، بل المقرر نفسه توقف فيه.

وتحقيق الكلام في ذلك يقتضي أولاً بيان مراد المحقق النائيني ودليله، فان ما جاء في التقريرات في مقام بيان مراده أشبه بالدعوى المصادرة التي لم يذكر لها دليل، ولعل كثيراً من الايرادات عليه ناشئ من عدم تشخيص مراده كما سيتضح إن شاء الله تعالى.

فنقول: قد تكرر في الكلمات أخذ داعي الأمر في العبادة، وانه يعتبر فيها الاتيان بها بداعي الأمر. وهذا التعبير لا يخلو من مسامحة، وذلك لان الداعي

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الأصول ٤ / ٢٦٩ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

هو ما يترتب على الشيء بحيث يكــون بوجـوده الخـارجي معلولاً للشيء، وبوجوده التصوري علة وسابقاً على الشيء.

ومن الواضح ان الأمر ليس مما يترتب على العمل، بل هو سابق بوجوده على العمل، ويكون سبباً للتحرك نحو متعلقه. فالذي يراد من ذلك ليس هذا المعنى، بل المـراد دخل قصد الاطاعة في العبادية، بمعنى انه يعتبر ان يؤتى بالعمل بداعي إطاعة الأمر وموافقته، فانها مما تترتب على العمل. ولا يخفى عليك ان الـطاعـة عبـارة عن موافقـة ارادة المكلف لارادة المولى والتحرك بتحريكه، كما يقال هذا طوع ارادته، بمعنى ارتباط ارادته بارادته وطواعيته له.

وقصد الطاعة بهذا المعنى مما يتوقف على العلم بالأمر، فانه في فرض العلم يمكن صدور العمل بداعي الموافقة والمطاوعة لارادة المولى، أما مع عدم العلم بالأمر ومجرد الاحتمال، فلا يمكن ان يصدر العمل بداعي الاطاعة، لان الأمر غير معلوم فكيف يقصد تحقق اطاعته؟، اذ هو لا يعلم بتحقق موضوعها.

وقصد احتمال الأمر غير معقول كقصد الأمر، لانه سابق في الوجود على نفس العمل. نعم هو يقصد الموافقة احتمالاً، نظير سائر موارد الدواعي العقلائية غير المقطوع حصولها كشرب الدواء للاستشفاء، وفتح الدكان للربح. ومرجع القصد في مثل ذلك الى قصد الاتيان بما يكون معرضاً لحصول الغاية.

وبالجملة: المقصود في مورد احتمال الأمر ليس هو الطاعة، بل التعرض للطاعـة والتهيؤ لها بالعمـل. فاذا فرض اعتبـار الطاعة لم يصح الاتيان مع الاحتمال عند التمكن من العلم وتحصيل الشرط. نعم مع عدم التمكن من العلم، يكتفى بقصد الموافقة احتمالاً لأجل قيام الاجماع والتسالم - بل النص[1] - على تحقق العبادة بالقصد الاحتمالي، وان لم ينطبق عليه عنوان الطاعة.

---

(١) كإخبار من بلغ وسائل الشيعة ١ / ٥٩. باب: ١٨.

هذا غاية ما يمكن ان يقرّب به مختار المحقق النائيني، وبه يتضح الفرق بين اعتبار الامتثال التفصيلي واعتبار قصد الوجه.

فان اعتبار قصد الوجه ـ على تقديره ـ ليس لاجل تقوم مفهوم الطاعة به، وانما هو خصوصية زائدة تعتبر في المأمور به، وقد ثبت جزماً عدم اعتبارها ـ كما تقدم ـ.

أما الامتثال التفصيلي، فاعتباره من جهة تقوّم مفهوم الاطاعة به، والمفروض اعتبار الاطاعة في العبادة بلا كلام.

كما انه ليس من جهة دخله في حسن الطاعة، كي يرد عليه ما أورده على قصد الوجه من عدم دخل العقل في ذلك، بل من جهة دخله في أصل تحققها، وهو أمر عقلي.

كما ظهر الوجه في اختيار اجراء الاشتغال لو وصلت النوبة الى مرحلة الشك. وذلك إما من جهة ان الشك يرجع الى تحقق الاطاعة المعتبرة في العبادة بغير الامتثال التفصيلي، فيكون من الشك في المحصل، وهو مجرى الاشتغال. واما من جهة ما أفاده (قدس سره) من ان الشك يرجع الى الشك في التعيين والتخيير لعدم الجامع بين الامتثال التفصيلي وغيره، إذ عرفت بالبيان السابق ان الامتثال الاحتمالي ليس من مصاديق الاطاعة، فاعتباره لو فرض يكون في عرض اعتبار الامتثال التفصيلي، فيدور الأمر عند الشك بين تعيين الامتثال التفصيلي وعند التخيير بينه وبين غيره. والأصل في مثل ذلك يقتضي التعيين.

وبذلك يختلف عن قصد الوجه، إذ الشك فيه يرجع الى الشك في اعتبار خصوصية زائدة في المأمور به وهو مجرى البراءة ـ على مختاره ـ.

وأما تعبيره (قدس سره): بان الامتثال الاحتمالي مرتبة من مراتب الاطاعة، فلا يريد به انه اطاعة حقيقة، بل مسامحة، نظير قول القائل: «النصف الاكبر للشيء» مع ان أحد النصفين لا يمكن ان يكون أكبر من النصف الآخر،

فهو يريد انه يكتفي به في مقام العبادية عند تعذر الامتثال التفصيلي.

وعلى هذا فلا يصلح قوله المزبور سنداً للاشكال عليه: بان المورد ليس من موارد الشك في التعيين والتخيير، لوجود الجامع بين الامتثالين كما صرح به (قدس سره)، نظير سائر الطبائع التي تصدق على أفرادها بالتشكيك. فالتفت ولا تغفل.

هذا غاية توضيح ما اختاره المحقق النائيني (رحمه الله) بنحو يدفع عنه كثير من الايرادات الناشئة من عدم تشخيص مراده.

وقد يورد عليه بوجوه:

الأول: ان اساس ما أفاده هو اعتبار قصد الاطاعة في العبادة، وهو مما لا دليل عليه ولا ملزم به، بل الأمر المعتبر في العبادة هو الاتيان بالعمل المأمور به بقصد القربة، وهو يتحقق بالامتثال الاحتمالي لانه انقياد فيتحقق به التقرب.

وفيه: ان قصد التقرب او القربة لا يصلح ان يكون مأخوذاً في العبادة، لان التقرب لا يمكن ان يكون داعياً الى نفس العمل، لأنه لا يترتب على ذات العمل، لان ذات العمل لا يكون مقرباً كي يؤتى به بداعي القربة، بل المقرب هو العمل المأتي به بداعي الموافقة ونحوها من الدواعي الموجبة للقرب. فقصد القربة يكون داعياً للداعي لا انه داع لنفس العمل.

نعم لو أريد من قصد القربة الداعي الموجب للقربة، فيلتزم بان المعتبر في العبـادة الاتيان بها بداع مقرب، بمعنى انه يتحقق بسببه التقرب، لا أن الداعي نفس التقرب.

لو التزم بذلك لم يرد عليه ما تقدم. لكن هذا مما لا يلتزم به المخالفون للمحقق النائيني (رحمه الله)، لان مقتضاه ان المرجع عند الشك في تحقق القربة بشيء هو الاشتغال، لان الشك في المحصل، كما لو شك في ان الامتثال الاحتمالي موجب للقربة أو لا؟. مع ان بناءهم على اجراء البراءة في مثل ذلك مما يكشف

عن عدم أخذهم الداعي المقرب في المأمور به.

الثاني: ان اساس ما أفاده (قدس سره) على اعتبار قصد الطاعة بنحو الـداعي في العبادة، وهو مما لا ملزم به، لعدم تقوّم مفهوم الاطاعة بذلك، بل الاطاعة تتحقق بالاتيان بالمأمور به عن قصد واختيار. وهو كما يتحقق مع العلم بالأمر كذلك يتحقق مع احتماله والاتيان بالعمل الموافق على تقدير ثبوت الأمر.

فانه مع احتمال تحقق المسبب عند حصول السبب إذا التفت الفاعل الى هذه الجهة وصدر منه السبب يكون وقوع المسبب اختيارياً، نظير ما اذا رمى زيداً بسهم وهو يحتمل انه يصيبه، فان اصابته تكون قصدية ـ على تقدير تحققها ـ ويترتب عليها آثار العمل الاختياري.

ففيما نحن فيه مع احتمال ترتب الموافقة على العمل لأجل احتمال الأمر، اذا جاء المكلف بالعمل قاصداً للموافقة على تقدير الأمر، فصادف تحقق الأمر، كانت الموافقة اختيارية فيتحقق ما هو المعتبر في المأمور به ـ وهو الاطاعة ـ اختياراً.

وفيه: انه ليس المعتبر تحقق الاطاعة عن قصد واختيار فقط، بل المعتبر تحقق الاطاعة بنحو تكون داعياً للعمل ليتحقق التقرب، لوضوح بطلان العمل مع الموافقة الاختيارية بداع دنيوي كالرياء مثلاً، وهو ثابت بالضرورة. فيكشف عن اعتبار الاطاعة بنحو الداعي.

وقد عرفت عدم صلاحيتها للدعوة إلا في مورد العلم بالأمر.

الثالث: ما أفاده المحقق الأصفهاني (رحمه الله) من ان الاتيان بالعمل بداعي الأمر المحتمل يوجب التقرب، لانه انقياد، بل حسنه اكثر من حسن الانقياد للأمر المعلوم.بنظر العرف والعقلاء[1].

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٣٠٥ ـ الطبعة الأولى.

وفيه:

أولاً: ما سبق تحقيقـه من ان الانقياد وان كان حسناً، لكنه ليس من العناوين المنطبقة على الفعل بحيث توجب صيرورة الفعل حسناً، بل حسنه وتحقق التقرب به من جهة كشفه عن الحسن الفاعلي، فهو نظير التجري الذي يلتزم بانه لا يسرى قبحه الى الفعل لانه ليس من عناوينه، بل هو قبيح من جهة القبح الفاعلي، وهو كون الشخص بصدد الطغيان وهتك المولى. فما أفاده من حسن الانقياد، بل أهميته من الاطاعة، أمر مسلم لكن لم يثبت انه لأجل خصوصية في الفعل، بل انما هو لخصوصية في الفاعل.

وثانياً: انه اذا فرض كون الاطاعة معتبرة في العبادة، وعرفت ان الاتيان بالفعل بداعي الأمر المحتمل لا يمكن ان يؤتى به بقصد الاطاعة، لم ينفع فرض الفعل بالانقياد حسناً، إذ التوقف فيه ليس من جهة حسنه، بل من جهة فقدانه لما يعتبر في المأمور به. وإجزاء غير المأمور به عن المأمور به يحتاج الى دليل.

الرابع: ما ذكره المحقق الأصفهاني (رحمه الله) أيضاً من ان القائل نفسه قد اعترف بحسن الانقياد والاطاعة الاحتمالية. غاية الأمر انه قيد ذلك بصورة عدم التمكن من الاطاعة التفصيلية. ومن الواضح ان الشيء اذا كان حسناً بذاتـه لا يمكن ان يزول حسنـه إلا بعروض عنوان قبيح عليه. كالضرر في الصدق الذي يكون في نفسه حسناً ومقتضياً للحسن.

ومن الـواضـح انه ليس التمكن من الامتثال التفصيلي من العناوين الموجبة للقبح كي تستلزم زوال حسن الانقياد، فيكون الانقياد حسناً في كلتا الصورتين. هذا ما أفاده (قدس سره) بتلخيص[1].

وفيه: انه مع الغض عما سنذكره في مناقشة المحقق النائيني (رحمه الله)،

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٣٠٤ ـ الطبعة الأولى.

يمكن التقضي عن هذا الاشكـال بدعوى دخالة عدم التمكن من الاطاعة التفصيلية في حسن الاطاعة الاحتمالية، لا ان التمكن مانع، بل يكون اقتضاؤها للحسن قاصـراً في صورة التمكن بان نقول: انه في موارد استلزام الاحتياط للتكرار، بما ان كل عمل لا يمكن ان يصدر بداعي الموافقة لعدم العلم بترتبها عليه، فلا محالة يصدر عن داعيين أحدهما دنيوي والآخر الهي ـ كما اوضحناه سابقاً في مبحث القطع، ونشير اليه عن قريب في مناقشة النائيني ـ فيحصل التشـريك في الـداعي. ومن الواضح ان التشريك لا يحسن مع التمكن من انحصار داعي العمل بداعٍ إلهي كما في مورد العلم بالأمر.

نعم مع عدم التمكن تحسن الاطاعة الاحتمالية ولو كان لها شريك في مقام الـداعـوية. لانها أولى من ترك الاطاعة بالمرة، وقد قامت الضرورة الفقهية والاجماع على الاكتفاء بها. فتدبر جيداً.

الخـامس: ما ذكره المحقق العراقي (قدس سره) ـ وتبعه عليه السيد الحكيم (رحمه الله) في المستمسك[1] ـ من ان الفعل في مورد الاحتمال يؤتى به بداعي امتثال الأمر المحتمل، فالمقصود هو امتثال الأمر في كلتا صورتي العلم والاحتمال، وليس الداعي هو احتمال الأمر ونحوه[2].

وانت خبـير: بانـه عند احتمال الأمر يمتنع قصد الاطاعة لعدم العلم بتحققها، كما بيناه في توضيح مراد النائيني (رحمه الله)، وعرفت ان المأخوذ في المأمور به هو الاطاعة. فانتبه.

ونتيجة ما تقدم:أنّ ما وجّهعلى المحقق النائيني بعد بيان كلامه بما عرفت غير وارد عليه.

---

(١) الحكيم الفقيه السيد محسن. مستمسك العروة الوثقى ١ / ٨ ـ الطبعة الأولى.

(٢) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الأفكار ٣ / ٤٦٣ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

والعمدة في الايراد عليه أن يقال: ان المعتبر في العبادة أمران: أحدهما الاطـاعة والآخر الاتيان بها بنحو عبادي من طريق قصد الاطاعة. وكلاهما متحقق في مورد الاحتمال، وذلك بالاتيان بالعمل بداعي الموافقة على تقدير تعلق الأمر به.

وتوضيح ذلك: ان كلاً من العملين المحتمل تعلق الأمر به في مورد العلم الاجمالي يترتب عليه عنوان الموافقة على تقدير، لأن هذا المعنى ـ اعني: الموافقة على تقدير الأمر ـ ذو ثبوت حقيقي واقعي، نظير الحكم التعليقي الثابت على تقدير المعلق عليه، كالحرمة المعلقة على الغليان، فانها حكم على تقدير ولها نحو ثبوت، ولذا تكون مجرى الاستصحاب وغيره من الآثار.

ويمكن ان نعبر عن ذلك بالملازمة بين المعلق والمعلق عليه. فالفعل الذي يحتمل تعلق الأمر به يترتب على اتيانه ـ والموافقة على تقدير الأمر ـ. وبتعبير آخر: الملازمة بين الموافقة والأمر. وهذا مما لا تحقق له قبل العمل، إذ بدون العمل لايترتب هذا المعنى، فلا يحكم بتحقق الموافقة على تقدير الأمر.

واذا فرض ترتب هذا العنوان عليه صح الاتيان به بداعي حصول هذا العنـوان، وتـرتبه عليه متيقن لا شك فيه. وانما المشكوك هو الموافقة الواقعية الخارجية التنجيزية، وهي غير مقصودة بنحو الداعي، بل الداعي هو الموافقة التقديرية، والاتيان بالعمل بداعي الموافقة على تقدير الأمر موجب للتقرب والعبادية، فاذا صادف الفعل الواقع وكان متعلقاً للأمر واقعاً، تحققت الاطاعة والموافقة الواقعية. فيتحقق كلا الأمرين المعتبرين في العبادة، فلا اخلال بقصد الاطاعة المعتبر في العبادة بهذا البيان.

وبهذا البيان يندفع ما تقدم منا في مباحث القطع في مقام المنع عن الامتثال الاحتمالي المقتضي للتكرار من: ان كلاً من العملين بما انه لا يعلم بتعلق الأمر به، فالجمع بينهما لا بد ان ينشأ من داعيين أحدهما موافقة الأمر والآخر داع

دنيوي، كالتخلص من التعب في تحصيل العلم. ونسبة كلا الداعيين الى كل من الفعلين على حد سواء، ولا يتعـين الداعي الالهي لما هو الموافق للأمر واقعاً. فيكون كل من الفعلين صادراً عن داعيين فيتحقق التشريك في الداعي، ويبطل العمل.

وجه الاندفاع: ان الملتزم به ليس هو صدور الفعل عن داعي الموافقة الواقعية كي يمتنع ان تكون داعياً إلا بنحو التشريك، بل هو صدوره بداعي الموافقة على تقدير، وهي كما عرفت مما تترتب على كل من العملين جزماً، فلا تشريك في الداعي.

كما اتضـح ايضاً اندفاع ما أوردناه سابقاً على دعوى امكان الاتيان بالعمل بداعي موافقة الأمر على تقدير ثبوته، فعلى تقدير ثبوت الأمر يكون قد أتى بالعمل بداعي الموافقة، لان حصول المقدّر عليه يقتضي حصول المقدر. فقد أوردنا عليه: ان الارادة التنجيزية يمتنع ان تصدر عن مجرد الموافقة على تقدير الأمر، إذ من المحتمل ان لا يحصل التقدير، والحال ان الارادة حاصلة، فلا بد ان تتحقق بلحاظ كلا تقديري الفعل، والداعي يختلف باختلاف التقديرين، فيصدر الفعل عن داعيين، فيلزم التشريك في الداعي.

ووجـه اندفاعه بما ذكرناه هنا: ان الداعي ليس هو الموافقة الواقعية التنجيزية كي يقال انها لا تحقق لها إلا على تقدير دون آخر، بل الداعي هو الموافقة على تقدير بهذا العنوان ـ وبمفاد الحكم التعليقي ـ، وهذه مما تترتب على العمل جزماً بلا تردد. فتدبر والتفت.

هذا تمام الكلام في العمل بالاحتياط. وقد ظهر انه حسن عقلاً وشرعاً، ولا يعتبر في حسنه شيء سوى عدم اختلال النظام.

* * *

المقام الثاني: في العمل بالبراءة.

وقد قيل: انه يعتبر في اجرائها الفحص.

والكلام تارة في اجراء البراءة في الشبهة الموضوعية واخرى في اجرائها في الشبهة الحكمية.

أما البراءة في الشبهة الموضوعية: فقد قيل بعدم اعتبار الفحص في اجرائها بل يجوز اجراؤها بدون فحص.

وتحقيق ذلك يستدعي الكلام في جهتين:

الأولى: في البراءة العقلية بملاك قبح العقاب بلا بيان.

الثانية: في البراءة الشرعية.

أما البراءة العقلية: فالكلام في اعتبار الفحص في جريانها يتفرع عن أصل الالتزام بجريانها في الشبهة الموضوعية، إذ قد تقدم بيان شبهة عدم جريان قبح العقاب بلا بيان في الشبهة الموضوعية، وقد تقدم منا دفع تلك الشبهة تبعاً للمحقق النائيني (رحمه الله).

ولكن في النفس منه شيء، فلا بد من تحقيق ذلك قبل تحقيق اعتبار الفحص وعدمه.

فنقول: انه قد عرفت سابقاً الاشكال في أصل قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بل انكار القاعدة بقول مطلق.

وعلى تقدير الالتزام بتمامية هذه القاعدة يقع الاشكال في جريانها في موارد الشبهة الموضوعية، ولوضوح الاشكال في ذلك لا بد من الاشارة الى محتملات مفاد العمومات بلحاظ افراد الموضوع. بيان ذلك: ان العام الذي يتكفل اثبات الحكم على الموضوع العام نظير: «اكرام كل عالم»..

تارة: يلتزم بان حجيته في مدلوله منوطة بوجود الموضوع، فكل فرد يوجد من افراد الموضوع يكون العام حجة في ثبوت الحكم له عند وجوده، وعلى هذا

الاحتمال تكون أصالة العموم منحلة الى حجج متعددة تدريجية بعدد ما يوجد من افراد الموضوع تدريجاً.

والى هذا الاحتمال يشير التعبير المألوف عند وجود احد افراد الموضوع وتكوّنه، بأنه صار الآن مشمولاً للعام وان العام شمله فعلاً.

وأخرى: يلتزم بأن حجيته في مدلوله فعلية لا تناط بوجود الموضوع، بل قد يكون حجة ولا موضوع له اصلاً، وانما يكون وجود الموضوع منشئاً لحصول الأثر العملي بانضمامه الى العموم.

وهذا الاحتمال هو الصحيح، ويساعد عليه الارتكاز والسيرة على الالتزام بتخصيص العام وحجيته في الباقي ونحو ذلك، والالتزام بالاحتمال الأول يستلزم الالتزام بطريقة جديدة في احكام العموم والخصوص وتأسيس أسلوب جديد في ذلك.

والالتزام بالاحتمال الثاني..

تارة: بدعوى ان مفاد العموم ليس إلا الملازمة بين الحكم والموضوع، فمفاده قضية شرطية، وهي كما قيل لا يتوقف صدقها على صدق طرفيها، فهو حجة في الملازمة ولو لم يكن موضوع. نعم اذا وجد الموضوع يتحقق الأثر العملي لثبوت الحكم بثبوته.

وأخرى: بدعوى ان مفاده الحكم على تقدير الموضوع، وهو..

تارة: يراد به انشاء الحكم على تقدير فعلاً، بحيث يكون له وجود فعلي من حين الانشاء، لكن الموجود فعلاً هو الحصة الخاصة من الوجوب، وهي الوجوب على تقدير، إذ الوجوب مفهوم عام يقبل التقييد وينشأ المفهوم المقيد خاصة، فيكون للحكم وجود فعلي قبل وجود موضوعه، نعم وجود موضوعه. يكون منشئاً للآثار العملية من الداعوية أو وجوب الاطاعة. ولعل هذا يستفاد من كلمات المحقق العراقي الذي يلتزم بان ظرف فعلية الحكم ظرف الانشاء

والجعل نفسه، وانما وجود الموضوع ظرف فاعلية الحكم[١].

وأخرى: يراد به انشاء الحكم الفعلي في ظرف وجود الموضوع، فلا يكون الحكم فعلياً، إلا عند وجود الموضوع، والعام يكون حجة فيه من الأول وقبل وجود الموضوع. فيلاحظ ثبوت الحكم عند حصول الموضوع وينشأ بواسطة العموم فيكون حجة في الحكم من حينه.

فظهر ان محتملات العام أربعة.

إذا عرفت ذلك. فاعلم: انه بناء على الاحتمال الأول يكون إجراء قاعدة قبح العقاب بلا بيان في مورد الشبهة الموضوعية واضحاً، لانه مع الشك في الموضوع يشك في قيام الحجة على الحكم في مورده، لأن المفروض ان الحجية منوطة بوجود الموضوع، ولا يكون العام حجة في الحكم إلا عند وجود الموضوع، فمع الشك في تحقق الموضوع يشك في ثبوت الحجة على الحكم فيه، والشك في الحجية مستلزم للقطع بعدمها ـ كما قيل ـ. إذن فلا حجة على الحكم في مورد الشك في الموضوع، فيتحقق موضوع القاعدة وتثبت البراءة العقلية.

وهكذا الحال بناء على الاحتمال الثاني ـ وهو كون العام متكفلاً لبيان الملازمة بين الحكم والموضوع لا اكثر، من دون تعرض لثبوت الحكم ولا لثبوت الموضوع ـ، وذلك لان العام لا يكون حجة على الحكم عند وجود الموضوع، بل هو حجة على الملازمة لا اكثر، وبواسطة العلم بالملازمة يتحقق العلم بالحكم عند حصول الموضوع، فالحجة على الحكم هو العلم به بواسطة العلم بالملازمة. ومع الشك في الموضوع لا علم بالحكم، فلا حجة عليه، فيكون المورد من موارد عدم البيان.

وأما على الاحتمالين الآخرين، فيمتنع جريان القاعدة، وذلك لأن

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الأفكار ٣ /٦٩ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

المفروض ان العام حجة على الحكم الشرعي مع قطع النظر عن وجود الموضوع، ووجـود الموضوع انما هو دخيل في ترتب الأثر العملي. فمع العلم بالموضوع يكون الحجة على الحكم هو نفس العموم من الأول.

وعليه، فمع الشك في وجود الموضوع لا يشك في قيام الحجة على الحكم كي يكون مستلزماً للقطع بعدمها فيتحقق موضوع البراءة العقلية ـ كما هو الحال على الاحتمالين الاولين ـ، بل يشك في انطباق ما قامت عليه الحجة على المورد، ومثل ذلك لا يكون مورداً للبرائة العقلية، بل هو مورد للاشتغال تحصيلاً للعلم بالفراغ عما قامت عليه الحجة، نظير مورد العلم الاجمالي، فان كل طرف من اطرافه مما يشك في كونه مما قامت عليه الحجة وهو العلم. ولذا لا يكون مجرى للبراءة عقلاً. فلاحظ وتدبر.

والى روح هذا الاشكال أشار المقرر الكاظمي (رحمه الله) ـ وإن كنا لا نجزم بانه ملتفت الى خصوصيته الدقيقة ـ، فقد ذكر في تقريب الاشكال على البراءة العقلية في الشبهة الموضوعية: بانه ليس الشك في قيام الحجة كبروياً. بل الشك في صغرى ما قامت عليه الحجة الراجع الى الشك في الانطباق.

ولكنه أجاب عنه بما لا يخلو عن خدش، فانه ذكر في مقام الجواب: ان الحجية تتقوم بأمرين: العلم بالكبرى والعلم بالصغرى. وذلك لان الحكم القابل للتنجيز هو الحكم الفعـلي، وهـو متقوم بأمرين أصل الجعل ووجود الموضوع خارجاً، فبدون العلم بوجود الموضوع لا يعلم بالحكم الفعلي فلا حجة عليه. وقد تقدم منا بيان كلامه بنحو التفصيل.

وأنت خبير: بان ما أفاده لا يدفع به الاشكال، إذ المستشكل لا يختلف معه في ان الحكم القابل للتنجيز هو الحكم الفعلي دون غيره، وان الحكم الفعلي منوط بوجود الموضوع ـ كما هو الاحتمال الرابع ـ، لكنه يرى ان الحجة على الحكم الفعلي في ظرفه هو نفس العموم بلا ضميمة شيء آخر، فكان ينبغي في

مقـام الـرد أن يرد بان الحجـة ليس هو خصوص العموم، بل بضميمة العلم بالموضوع، فمع عدمه لا حجة على الحكم. لا أن يرد بان موضوع الحجية هو الحكم الفعلي، وهو منوط بوجود الموضوع. فانه لا يدفع الاشكال بحال.

وجملة القـول على هذين الاحتمالين في باب حجية العموم يكون منع جريان القاعدة متجهاً، لما عرفت من ان العموم حجة في الحكم الفعلي مع قطع النظر عن فعلية وجود الموضوع، فيكون الشك في الموضوع شكاً في انطباق ما قامت عليه الحجة لا في أصل قيام الحجة،وهو مورد قاعدةالاشتغال ـ كماعرفت ـ، نظير كل طرف من أطراف العلم الاجمالي.

وقد عرفت ان الاحتمال الأول من الاحتمالات الأربعة غير صحيح، وان تعارف على الألسن من التعبير ما يتلاءم معه، لأنه خلاف المرتكز. ويُلحق به الاحتمال الثاني، لان جعل الملازمة غير معقول، بل المجعول هو نفس الحكم الشرعي، كما سيتضح في مبحث الأحكام الوضعية.

فيكون الأمر دائراً بين الاحتمالين الأخيرين، وقد عرفت امتناع جريان البراءة العقلية بناء عليهما.

وعلى هذا الاساس نستطيع أن نقول: بمنع جريان البراءة العقلية في الشبهة الموضوعية.

ومعه يرتفع موضوع البحث عن اعتبار الفحص في جريانها وعدمه.

نعم لا بأس بالبحث عنه تنزلاً، فيكون البحث عن لزوم الفحص فرض في فرض في فرض، فانتبه.

وكيف كان، فالـوجـه في عدم وجـوب الفحص عن قيام الحجـة على الموضوع، هو ما سبق في مبحث تأسيس الأصل في باب الحجية من: ان الشك في الحجية يستلزم القطع بعدمها لتقوم الحجية بالوصول، فمع الشك في قيام الحجة على كون زيد عالماً ـ مثلاً ـ يقطع بعدم الحجة عليه، فيتحقق موضوع البراءة

عقلاً وهو عدم البيان، بلا توقف على الفحص.

لكن هذا الوجه لا يمكن ان يلتزم به من يرى ان الحجة إذا كانت في معرض الوصول، كفى ذلك في حجيتها وصحة الاحتجاج بها ـ كما تقدم ايضاحه في مبحث تأسيس الأصل ـ وعلى هذا الاساس بنى لزوم الفحص في موارد الشبهات الحكمية.

وذلك، لأنه لا فرق حينئذٍ بين الشبهات الموضوعية والحكمية. فاذا كانت الحجة على الموضوع في معرض الوصول بحيث يظفر بها عند الفحص عنها كفى ذلك في حجيتها.

وعليه، فمع احتمال قيام الحجة على الموضوع في مورد الشك والظفر بها لو تفحص عنها يحتمل ان يكون المورد من موارد قيام الحجة، فلا يجزم بعدم البيان قبل الفحص، فلا يمكنه اجراء البراءة بدون الفحص، لأن الشبهة مصداقية لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وهكذا الحال لو احتمل تحصيل العلم بالموضوع بالفحص ـ مع جزمه بعدم وجود حجة شرعية معتبرة أصلاً ـ، فان العلم وان كانت حجيته بحصوله، وليس حجة اذا كان في معرض التحقق بدون أن يحصل ويتحقق، فقبل العلم لا حجة جزماً. لكن نقول: كما انه يكفي في الحجية كون الحجة في معرض الوصول، كذلك يكفي في تنجيز الحكم عقلاً وصحة المؤاخذة عليه كونه في معرض الوصول، فلا يحكم العقل بقبح العقاب عند مخالفه الحكم اذا كان الحكم في معرض الوصول أو كانت الحجة عليه في معرض الوصول.

وعليه، فمع احتمال تحصيل العلم بالموضوع والحكم، لا يقين بتحقق موضوع القاعدة، فلا يمكن تطبيقها لأن الشبهة مصداقية.

وبالجملة: فمع احتمال تحصيل العلم أو قيام الحجة لا يمكن اجراء البراءة العقلية، بل لا بد من الفحص وإزالة هذا الاحتمال.

نعم من يرى ان الحجية تتقوم بالوصول وانه لا أثر لمعرضية الوصول للحجة أو الحكم، له ان يجري البراءة العقلية قبل الفحص.

ولا يخفى عليك ان تحقيق أحد الوجهين في ذلك لا يقوم على أساس البرهان، بل على اساس الوجدان وما يراه العاقل ويدركه اذا راجع وجدانه. فلاحظ.

هذا كله في البراءة العقلية.

وأما البراءة الشرعية: فالذي يظهر من صاحب الكفاية انها جارية في الشبهة الموضوعية بلا تقييد بصورة الفحص، بل تجري مع عدم الفحص لاطلاق أدلتها بلا مخصص، بل فرض ذلك من المسلمات، كما يظهر ذلك من قوله: «كما هو حالها في الشبهات الموضوعية»[١].

وأما الشيخ (رحمه الله)، فقد افاد: ان الشبهة..

إن كانت تحريمية، فلا إشكال ظاهراً في عدم وجوب الفحص، ويدل عليه اطلاق الاخبار، كقوله (ع): «كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام»[٢] وغيره، مع عدم وجود ما يصلح للتقييد.

وإن كانت وجوبية، فمقتضى الأدلة عدم وجوب الفحص. لكن قد يتراءى ان بناء العقلاء على الفحص في بعض الموارد، كما اذا أمر المولى باحضار علماء البلد أو أطبائها .

كما ان بعض الفقهاء يظهر منه وجوب الفحص في موردين:

أحدهما: مورد الشك في تحقق الاستطاعة للحج، فانه لا يجوز له أجراء البراءة قبل الفحص لعدم العلم بالوجوب، بل يجب عليه المحاسبة.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول / ٣٧٤ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) وسائل الشيعة ١٢ / ٦٠ حديث: ٤.

الآخر: مورد العلم ببلوغ الخالص من الفضة المغشوشة النصاب والشك في مقـداره، فانه تجب التصفية للعلم بمقدار الفضة الخالصة أو الاحتياط بما يحصلّ اليقين بالبراءة[1].

وقد استشكل الشيخ (رحمه الله) في وجوب الفحص في هذه الموارد، وذكر: ان الأمر أشكل في التفرقة بين الشك في بلوغ الخالص النصاب وبين العلم ببلوغه والشك في مقداره حيث حكم بعدم لزوم الفحص في الأول ولزومه في الثاني، مع انهما من واد واحد، لان العلم بأصل النصاب لا ينفع بعد كون الموارد من موارد دوران الأمر بين الأقل والاكثر الاستقلاليين، وثبوت الانحلال فيه لا ينكر، ولذا لا يتوقف في اجراء البراءة قبل الفحص لو دار أمر الدين بين الأقل والاكثر.

ثم إنه (قدس سره) بعد ان ذكر ذلك ذكر تفصيلاً في وجوب الفحص، ومحصله: انه اذا كان العلم بالموضوع يتوقف غالباً على الفحص بحيث يكون اهمال الفحص واجراء البراءة مستلزماً للوقوع في مخالفة التكليف كثيراً، وجب الفحص قبل العمل بالبراءة.

وذكر: ان من موارده مثال الاستطاعة، فان العلم بالاستطاعة في أول أزمنة حصولها يتوقف غالباً على الحساب، فيكون تركه واجراء البراءة مستلزماً لتأخير الحج عن أول أزمنة الاستطاعة بالنسبة الى غالب الاشخاص، وهو ينافي وجوب الفورية فيه[2].

أقـول: الاستشهـاد بالمثـال العـرفي على وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية لا يرتبط بما نحن فيه، لان الكلام في البراءة الشرعية لا البراءة

---

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول / ٣٠٩ ـ الطبعة الأولى.

(٢) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول / ٣١٠ ـ الطبعة الأولى.

العقلية، فالمثال انما يصلح شاهداً على عدم جريان البراءة العقلية، لا ما إذا صرح المولى نفسه بالبراءة عند الجهل، فانه في مثل ذلك لم يعلم من حالهم لزوم الفحص على العبد بل يتمسك باطلاق كلام المولى ويجري البراءة بلا فحص. نعم لو أوكل المولى عبده الى ما يراه عقله، كان هذا المثال صالحاً للاستشهاد على لزوم الفحص. فانتبه.

وأما ما أفاده من التفصيل فهو متين، والوجه فيه هو: انه في الموارد التي يتوقف العلم بالموضوع غالباً على الفحص يكون جعل الحكم في مثل ذلك ظاهراً بالملازمة العرفية في لزوم التفحص عن أفراد الموضوع وعدم إيكال الأمر الى حصول العلم به من باب الاتفاق، فانه خلاف الظاهر عرفاً في مثل هذا المورد، بل يكون جعل الحكم العام مع عدم الالزام بالفحص المستلزم للمخالفة الكثيرة اشبه بتخصيص الاكثر من حيث الاستهجان.

لكن تطبيقه على موارد الشك في الاستطاعة فيه منع، لأن الأمر في باب الاستطاعة ليس كذلك، إذ يغلب العلم بها بلا فحص ولا محاسبة، لمعرفة غالب الكسبة ـ ذوي الشأن الكبير منهم والصغير ـ مقدار ارباحهم من السلعة ومقدار مصرفهم، بحيث يعرف مقدار ما يحصّله في السنة بنحو التخمين، فليس العلم بالاستطاعة مما يتوقف غالباً على الفحص.

وبالجملة: ما أفاده الشيخ (رحمه الله) مسلم كبروياً ممنوع صغروياً، ولعله يشير الى المناقشة الصغروية بقوله في آخر كلامه: «ولكن الشأن في صدق هذه الدعوى».

وقد أضاف المحقق النائيني (رحمه الله) الى هذا التفصيل تفصيلاً آخر وهو: انه..

تارة: تكون مقدمات العلم حاصلة بحيث لا يحتاج حصول العلم بالموضوع الى أزيد من التوجه والنظر الى تلك المقدمات.

وأُخرى لا تكون المقدمات حاصلة، فتحصيل العلم يحتاج الى تحصيلها والفحص عنها.

ففي الصورة الأولى يجب النظر ولا يجوز الاقتحام في الشبهة وجوبية كانت أو تحريمية إلّا بعد النظر لعدم صدق الفحص على مجرد النظر وانما يصدق على تمهيد مقدمات العلم وتحصيلها.

وعليه، فاذا كان العلم بطلوع الفجر لا يتوقف على أزيد من رفع الرأس والنظر الى الأفق فلا يجوز الأكل اعتماداً على استصحاب الليل كما انه لا يجوز شرب المائع المردد بين الخمر والخل إذا كان يتوقف العلم به على مجرد النظر إلى الاناء.

نعم يستثنى من ذلك باب الحكم بالطهارة، لظهور الأدلة في البناء على عدم الفحص بأي نحو كان بل ظاهر بعض الأدلة جواز ارتكاب ما يوجب التشكيك في التنجس، كترطيب البدن حتى يحتمل اذا وجد على بدنه رطوبة ان تكون من الماء لا من البول. ونحو ذلك[1].

أقول: الذي يبدو من هذا البيان الذي نقلناه عن تقريرات الكاظمي هو التفرقة بين ما اذا كان الفحص لا مؤونة فيه أصلاً وبين ما فيه مؤونة ومشقة، فلو توقّف العلم بالفجر على مجرد النظر الى الأفق وجب الفحص، أما لو توقّف على الصعود من السرداب العميق الى السطح للنظر فلا يجب.

ولكن يستبعد جداً ان يكون مراده (قدس سره) ذلك فانه تفصيل بلا وجه ظاهر. بل القريب ان يكون نظره الى التفصيل بين ما كان الموضوع بحسب وعائه المناسب له واضحاً وجوداً أو عدماً، بحيث يتضح لكلّ أحد اذا طلبه في وعائه المناسب له كالفجر في الأفق الصافي الذي لا علة فيه، وكرؤية الهلال

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الأصول ٤ / ٣٠٢ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

اذا كانت شايعة جداً، وبين ما لم يكن الموضوع بهذه المثابة من الوضوح، فالفحص واجب في الأول وان كانت فيه مشقة ومؤونة ولا يجب في الثاني.

والوجه فيه: ان الموضوع اذا كان من النحو الأول، يصدق عليه عرفاً إنه معلوم وواضح ومعروف فيقال عن الفجر عرفاً أنه معلوم.

والغاية المأخوذة في موضوع البراءة وان كانت هي العلم الظاهر بدواً في ارادة العلم الدقي الحقيقي، فلا عبرة بالصدق العرفي.

إلا انه، بملاحظة هذا الصدق العرفي يكون العلم المأخوذ غاية للأصول منصرفاً الى المصداق العرفي منه. فيثبت وجوب الفحص في مثل ذلك حينئذٍ.

هذا تمام الكلام في اجراء البراءة في الشبهة الموضوعية ولزوم الفحص فيها.

واما البراءة في الشبهة الحكمية: فقد اتفق الكل على لزوم الفحص قبل اجرائها وعدم جواز العمل بها قبل الفحص وإن كانت أدلتها بحسب الظاهر مطلقة من هذه الجهة.

وقد وقع الكلام في الدليل على لزوم الفحص وتقييد اطلاق أدلة البراءة الشرعية به.

وقد ذكر لذلك وجوه متعددة:

الأول: الاجماع القطعي على اعتبار الفحص في الشبهات الحكمية.

ونوقش الاجماع في الكفاية وغيرها بأنها غير صالح للحجية بعد وجود الوجوه الاخرى التي أقيمت على اعتبار الفحص . لاحتمال استناد المجمعين اليها فلا يكون اجماعاً تعبدياً كاشفاً عن قول المعصوم «عليه السلام»[1].

الثاني: حكم العقل بلزوم الفحص فيما كان بناء المولى على تبليغ أحكامه

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول / ٣٧٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

بالطرق المتعارفة العادية. بحيث لا يصل المكلف عادة الى الحكم إلا بعد الفحص. ويكون ترك الفحص موجباً لاستحقاق العقاب على المخالفة. وبما ان بناء الشارع في تبليغ أحكامه على هذه الكيفية، فيلزم الفحص عن الحكم الشرعي عند احتماله في مظانّ وجوده.

ولا يخفى عليك ان هذا الوجه يصلح لانكار جريان البراءة العقلية قبل الفحص، فان العقل لا يحكم بقبح العقاب اذا ترك العبد الفحص عن الاحكام التي بنى المولى على تبليغها بالطرق المتعارفة، بل يحكم بحسن عقابه على تقدير المخالفة. ولكنه لا يصلح لتقييد البراءة الشرعية، وذلك لانه لو فرض تصريح المولىٰ بالخصوص لعبده بانه لا يعاقب على المخالفة اذا كانت عن جهل ولو لم يتصد العبد للفحص، فلا اشكال في عدم حكم العقل بحسن العقاب عند ترك الفحص.

ومن الواضح ان اطلاق أدلة البراءة يقوم مقام التنصيص الخاص، لشمول الاطلاق مورد الفحص وعدمه، فيكون رافعاً لحكم العقل. فانتبه.

الثالث: العلم الاجمالي بثبوت تكاليف في الشريعة وهو لا ينحل الا بالفحص، فالعمل بالبراءة قبل الفحص غير جائز للعلم الاجمالي المنجز المانع من جريان البراءة في أطرافه.

وقد ناقشه صاحب الكفاية: بان هذا العلم الاجمالي البدوي منحل ـ بعد الشروع في الاستنباط ـ بالعلم بمقدار من التكاليف في ابواب الفقه المتفرقة يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال عليها. وحينئذٍ فيلزم ان لا يجب الفحص في الشبهات الحكمية بعد تحقق الانحلال، مع ان المفروض هو لزوم الفحص في جميع الشبهات بلا استثناء[1].

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول / ٣٧٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

والى هذا الجواب أشار الشيخ (رحمه الله) في كلامه[١].

وقد تعرض المحقق النائيني (رحمه الله) الى هذا الوجه، وذكر: بان العلم الاجمالي بثبوت احكام في الشريعة ينحل بعلم اجمالي صغير آخر، وهو العلم الاجمالي بوجود تكاليف واقعية تؤديها الامارات الموجودة في ضمن الكتب التي بأيدينا، وهي بمقدار يحتمل انطباق ما في الشريعة عليها، فينحل العلم الاجمالي العام بالعلم الاجمالي الخاص، ومقتضى ذلك لزوم الفحص في خصوص ما بايدينا من الكتب لا ازيد وقد بنى بهذا الوجه على لزوم الفحص في الكتب التي بايدينا الذي هو المدعى.

ثم انه تعرض الى مناقشة في العلم الاجمالي الصغير: بانه لا يستدعي الفحص في مطلق الشبهات، لان العلم الاجمالي المزبور ينحل باستعلام جملة من الأحكام يحتمل انحصار المعلوم بالاجمال فيها. فيكون هذا الوجه أخص من المدعى.

ودفع هذه المناقشة بانكار الانحلال باستعلام جملة من الاحكام بالنحو المزبور، ببيان: ان الانحلال انما يتحقق اذا كان متعلق العلم الاجمالي مردداً من أول الأمر بين الأقل والاكثر، كما لو علم بوجود الموطوء في القطيع من الغنم وتردد بين الأقل والاكثر، لان العلم الاجمالي لا يوجب سوى تنجيز الأقل، فاذا علم،موطوئية هذه العشرة من هذا القطيع ينحل العلم الاجمالي.

ولا يتحقق الانحلال فيما اذا كان متعلق العلم الاجمالي عنواناً واقعياً بما له من الافراد وتردد أفراده بين الأقل والاكثر، كما لو علم بموطوئية البيض في هذا القطيع وترددت بين العشرة والعشرين. فانه بالعلم بموطوئية عشرة من الغنم لا ينحل العلم الاجمالي، لانه يستلزم تنجيز متعلقه بما له من العنوان على

---

(٢) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول / ٣٠١ ـ الطبعة الأولى.

واقعه، فهو يوجب ـ في المثال ـ تنجيز التكليف المتعلق بافراد الغنم البيض الواقعية، فلا يتحقق الانحلال بالعثور على جملة من الافراد يحتمل انها تمام افراد المعلوم بالاجمال، بل لا بد من الفحص التام في جميع الافراد.

وما نحن فيه من قبيل الثاني، لان المعلوم بالاجمال هو الاحكام الموجودة في الكتب التي بأيدينا، فيستلزم تنجيز جميع الاحكام الموجودة في الكتب على واقعها، ولازمه الفحص التام عن جميع ما في الكتب التي بأيدينا وعدم انحلال العلم الاجمالي باستعلام جملة من الاحكام يحتمل انحصار المعلوم بالاجمال فيها.

واستشهد على ذلك: بانه لو علم المكلف باشتغال ذمته لزيد بما في الطومار وتردد ما في الطومار بين الأقل والأكثر، لا يجوز للمدين الاقتصار على القدر المتيقن، بل لا بد من الفحص التام، وهو مما يشهد به بناء العرف والعقلاء، فلا يرى العقلاء أن المدين معذور اذا ترك الفحص واقتصر على الأقل[1].

أقول: الحديث في ثبوت الانحلال الحقيقي بالعلم التفصيلي ببعض الاطراف قد مرّ مفصلاً وعرفت منّا إنكاره، وان الثابت ليس إلا الانحلال الحكمي بوجه تفردنا به. فراجع تعرف. وهذا ليس بمهم.

إنما المهم ما أفاده من عدم انحلال العلم الاجمالي بثبوت التكاليف في الكتب المعتبرة، بواسطة العلم بمقدار من التكاليف يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال عليه.

فان ما أفاده في مقام بيان عدم الانحلال مردود.

أما ما ذكره شاهداً ـ أخيراً ـ، فهو لا يرتبط بما نحن فيه بالمرة، لان لزوم الفحص ثابت لدى العقلاء حتى مع عدم العلم بانه مدين أصلاً، وإنما كان

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الأصول ٤ / ٢٧٩ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

يحتمل ذلك بدواً، فانه إذا كان البناء على تسجيل كونه مديناً لزيد في دفتره، فجاءه زيد وطلب منه فحص دفتره ليجد أنه مدين له أم لا؟ ليس له رفض ذلك والتمسك بالأصل، وبناء العرف والعقلاء على لزوم الفحص في مثل ذلك مما لا ينكر. إذن فلزوم الفحص في مثال الدين أجنبي عن عدم انحلال العلم الاجمالي للزومه في الشبهة البدوية، بل له وجه آخر غير مرتبط بما نحن فيه.

وأما ما أفاده من انه اذا تعلق العلم الاجمالي بعنوان، وترددت افراده بين الأقل والاكثر، فلا ينحل العلم الاجمالي بالعلم بجملة من الافراد يحتمل انطباق المعلوم بالعلم الاجمالي عليها، فهو مسلم فيما اذا كان الفرد المعلوم بالتفصيل غير معلوم المصداقية للعنوان المعلوم بالاجمال، كما لو علم بان اناء زيد نجس. واشتبه اناء زيد بغيره، ثم عثر على اناء نجس لا يعلم انه اناء زيد أم لا، فانه لا ينحل العلم الاجمالي الذي استلزم تنجيز التكليف المتعلق باناء زيد.

وأما اذا كان الفرد المعلوم بالتفصيل من افراد العنوان المعلوم بالاجمال، كان ذلك موجباً للانحلال، لان العلم الاجمالي بالعنوان وان أوجب تنجيزه، لكنه انما ينجزه بما له من الأفراد المعلومة لا غير، فاذا عثر على مقدار من افراده يحتمل انها تمام أفراده ينحل العلم الاجمالي، إذ لا علم بتكليف زائد على اكثر مما عثر عليه، فتكون سائر الاطراف مجرى الأصل المؤمن ـ على ما بيناه في وجه الانحلال ـ وما نحن فيه من هذا القبيل، إذ التكاليف المعلومة بعد الفحص معلومة بعنوان انها تكاليف واقعية لا بعنوان آخر، فيلزم انحلال العلم الاجمالي، وهو ما نبّه عليه في الكفاية.

وجملة القول: ان الاستدلال بالعلم الاجمالي على لزوم الفحص، استدلال بما هو أخص من المدعى. فتدبر جيداً.

الرابع: الأخبار الدالة على وجوب التعلم، مثل الخبر المروي عن أمالي

الشيخ في تفسير: ﴿ فللّه الحجة البالغة﴾[1] من: أنه يقال للعبد يوم القيامة هل كنت عالماً؟ فان قال: نعم. قيل له: لماذا لم تعمل بما علمت؟. وان قال: كنت جاهلاً. قيل له: هلا تعلمت حتى تعمل. فيخصم. فتلك الحجة البالغة[2].

وتقريب الاستدلال بها: أنها تدل على ترتب العقاب عند ترك التعلم. فتدل على عدم معذورية العبد عند ترك التعلم والفحص.

وتحقيق الكلام في دلالة هذه الاخبار، هو: انه قد يستشكل في دلالتها باعتبار أنها تتكفل الإخبار عن ترتب العقاب على مخالفة الواقع عند ترك التعلم، وهذا يستلزم ان يكون الحكم منجزاً في نفسه ومع قطع النظر عن هذه الاخبار، إذ لو لم يكن الحكم منجزاً في نفسه لما اتجه ترتب العقاب عليه الذي تتكفل هذه النصوص الاخبار به.

وبالجملة: الحال في هذه الاخبار كالحال في اخبار التوقف التي مرّ في مناقشة دلالتها على وجوب الاحتياط بانها لا تتكفل تنجيز الواقع، بل هي متفرعة عن تنجزه لفرض ترتب العقاب مفروغاً عنه فيها، فتختص بموارد قيام المنجز على الواقع من علم اجمالي ونحوه، فان اخبار التعلّم قد اخذ فيها ترتّب العقاب مفروغاً عنه، فلا تتكفل تنجيز الواقع قبل الفحص، بل تختص بموارد يثبت المنجز للواقع قبل الفحص من علم اجمالي ونحوه، على ما سنشير اليه.

وقد يدفع هذا الاشكال: بان الجملة وان كانت خبرية تتكفل الاخبار بثبوت العقاب عند ترك التعلم، لكنها مسوقة في مقام انشاء الحكم بالتنجيز عند ترك التعلم، نظير كثير من الاخبار التي ينشأ فيها الحكم ببيان لازمه من ترتب الثواب على الفعل أو العقاب عليه، لان ترتب الثواب والعقاب ملازم للحكم

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٤٩.

(٢) الطوسي المحقّق الشيخ محمد بن الحسن، الأمالي: ٨/١ ـ باب١، حديث١٠.

عرفاً، فيكون المقصود الأصلي من الإخبار بها انشاء الحكم على سبيل الاستعمال الكنائي، حتى انه يصح ذلك ولو علم المولى من نفسه انه لا يرتب الاثر من ثواب أو عقاب. إذن فيكون النص فيما نحن فيه دالاً على وجوب التعلم وتنجيز الواقع به.

وتحقيق الحال في ذلك: ان الاخبار عن ترتب العقاب تارة يكون مسبوقاً بأمر المولى بالفعل أو نهيه عنه. وأخرى لا يكون مسبوقاً به، بل يكون اخباراً ابتداء عن العقاب.

ففي مثل الأول: لا ظهور للكلام في الانشاء وارادة المدلول الالتزامي وهو جعل الحكم، بل يكون محمولاً على ظاهره من الاخبار ارشاداً الى ثبوت أمر المولى أو نهيه، نظير ما يتصدى له الواعظ من بيان أثر العمل المحرم من العقاب والمؤاخذة، فانه ليس بصدد انشاء الحكم أصلاً، بل بصدد محض الاخبار عن لازم الحكم ترهيباً.

وأما في مثل الثاني: فيكون للكلام ظهور في جعل الحكم وانشائه على سبيل الكناية على ما تقدم، كقوله تعالى: ﴿**ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم...**﴾[1]، فانه ظاهر في حرمة القتل، لعدم الوجه في ترتب العقاب سوى الحرمة.

وإذا ظهر ذلك، فالشبهة التي يترك المكلف فيها الفحص ذات فردين: أحدهما: يكون الحكم فيه منجزاً مع قطع النظر عن وجوب التعلم كموارد العلم الاجمالي. والآخر: لا يكون منجزاً في نفسه ومع قطع النظر عن وجوب التعلم كالشبهة البدوية.

وأخبار ترتب العقاب عند ترك التعلم إن كانت ناظرة الى النحو الأول،

---

(١) سورة النساء، الآية: ٩٣.

كانت ظاهـرة في مجرد الاخبار بلا تكفل لانشاء وجوبه، بل هي نظير اخبار الواعظين تتكفل الارشاد الى تنجيز الواقع في حد نفسه والتحذير عن مخالفته. وان كانت ناظرة الى النحو الثاني، كانت ظاهرة في انشاء وجوب التعلم لتنجيز الـواقع، والجمع بين كلتا الشبهتين لا دليل عليه ولا وجه له إذا امكن صرف الكلام الى ما يبقي الاستعمال معه على ظاهره من الإخبار.

وعليه، فيدور الأمر بين نظرها الى النحو الأول أو النحو الثاني، ولا معين لاحـدهمـا فتكون مجملة، فتكون قاصرة عن الدلالة على التنجيز في الشبهة البدوية، وقد مرّ نظير هذه المناقشة ودفعها في اخبار التوقف فراجع.

وقد يدعى: ان ظاهر الخبر المؤاخذة والتأنيب من جهة ترك التعلم، إذ التكبيت والتنديم على ترك التعلم، وهذا لا يتناسب مع نظرها الى موارد العلم الاجمالي، اذ المؤاخذة فيه من جهة العلم ومنجزيته ولم تنشأ عن ترك التعلم.

ولعل هذا هو نظر صاحب الكفاية في قوله: «لقوة ظهورها في ان المؤاخذة والاحتجاج بترك التعلم فيما لم يعلم، لا بترك العمل فيما علم وجوبه ولو إجمالاً..»[1].

ولكن هذه الدعوى تندفع بان العلم الاجمالي..

تارة: يتعلق بعنـوان معين مردد بين أمرين، نظير العلم بوجوب صلاة الجمعة أو الظهر، ففي مثله يكون التنديم على ترك العمل لأجل العلم ولا يقال له هلا تعلمت لتعمل.

وأخرى: يتعلق بثبوت احكام بنحو الإجمال بلا تعينها بعنوان خاص، كما يحصل لمن يدخل في الاسلام حديثاً. أو للشخص في اول بلوغه وقبل تعلمه. فانه اذا ترك الجاهل بعض الاعمال في مثل هذا الحال، كان له ان يقول لم اكن أعلم

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول / ٣٧٥ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

به، وصح ان يقال له لماذا لم تتعلم.

وعليه، فيمكن ان تكون الرواية ناظرة الى هذا النحو من الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي المنجز. ولا تكون ناظرة الى الشبهة البدوية التي هي محل الكلام.

والنتيجة: ان هذا الوجه كسوابقه قابل للمناقشة.

الخامس ـ وهو عمدة الوجوه ـ: ان الغرض من انشاء التكليف هو جعل ما يمكن ان يكون داعياً ومحركاً للمكلف.

ومن الواضح ان هذا إنما يصح إذا كان للمكلف طريق عادي للوصول اليه، بحيث يمكن ان يعتمد عليه المولى في وصول حكمه، إذ مع عدم الطريق العادي للوصول اليه يكون جعل التكليف مستهجناً عرفاً للغويته.

وعليه، فاذا جعل المولى أحكاماً على عبده فليس له أن يسد باب طريق وصولها العادي عليه، فانه عرفاً يعد مستهجناً منه، واشبه بالتناقض.

وعلى ذلك ليس للمولى أن يرخص عبده في ترك الفحص عن أحكامه المحتملة وايكال الأمر الى الصدفة والاتفاق في تحصيل العلم، خصوصاً مع علمه بعدم تحقق الاتفاق، فان جعل الأحكام واقعاً مع الترخيص في ترك الفحص يعد عرفاً من المستهجنات، لان الطريق العادي لوصول الحكم هو الفحص عنه وبدونه لا يصل عادة بل من باب الاتفاق. وقد عرفت ان جعل الحكم مع عدم الطريق اليه عادة مستهجن لدى العرف فانه من المستهجن جداً ان يجعل المولى احكاماً على عبده ويبيّنها الى شخص زيد مثلاً، ثم يقول لعبده لا يلزم ان تفحص عن احكامي اذا احتملتها ولا يجب عليك ان تسأل زيداً عنها، ولا يوجب على زيد بيانها لعبده.

نعم قد يكون الغرض الباعث نحو التكليف والمصلحة الداعية اليه بنحو لا يكون لازم التحصيل كيفما كان، بل اذا وصل من باب الصدفة والاتفاق، وفي

مثله لا يجب الفحص بلا اشكال. لكن اللازم في مثله انشاء الحكم مقيداً بما يلازم الـوصول الاتفاقي، فانه لا مانع منه ولا محذور فيه ولا معنى لانشائه مطلقاً، والالتزام بعدم ايجاب الفحص لأنه مستهجن كما عرفت.

كما انه قد يكون الغرض الباعث نحو التكليف بمكان من الأهمية بنحو يلزم على المولى إيصاله للمكلف بأي نحو كان، ولو بمثل ايجاب الاحتياط وعدم الاعتماد على الطرق العادية، كما هو الحال في باب الشبهات المتعلقة بالدماء والفروج.

لكن نوع الأحكـام الشـرعية حد وسط بين هذين، فان الغرض من التكليف بنحو يلزمه تحصيله بايصاله بالطرق العادية. وفي مثله يمتنع تجويز ترك الفحص لاستلزامه تفويته.

والسر في ذلك: هو عدم تصدي الشارع لجعل الاحتياط في الشبهات حتى يستكشف منه أنه من قبيل الثاني. كما ان الاحكام لم تقيد بصورة الوصول اتفاقاً كي يستكشف أنها من قبيل الأول. بل جعلها مطلقة غير مقيدة، وقد عرفت ان لازم ذلـك منـع سد الـطريق العادي، فلا بد من ايجاب الفحص لاستهجان العرف عدم ايجابه والحال هذه، فيكشف عن أن نحو الغرض ما ذكرناه.

نعم بعد نصب الطرق العادية وفحص المكلف، وعدم عثوره على الحكم، لا يعـدّ جعل الحكم مستهجناً مع وجود الطريق العادي وقصور المكلف عن الوصول اليه لجهة خاصة.

ومما ذكرنا يظهر ما في كلام المحقق الأصفهاني من الاشكال فراجع تعرف[1].

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٣٠٧ ـ الطبعة الأولى.

وهـذا الـوجـه هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه، ويؤيده جعل الطرق الشرعية الى الاحكام، والحث والترغيب على طلب العلم وحفظ الاحكام وارشاد الجهاّل، فانه يؤكد كون الغرض من الحكم بنحو يلزم إيصاله بالطرق الاعتيادية، لا انه بنحو لا يلزم إلا اذا وصل من باب الصدفة والاتفاق.

ولعل نظر الشيخ (رحمه الله) في الركون الى الاجماع ـ في آخر كلامه ـ الى ذلـك، وان هذا الأمـر من المسلمات العقلائية، لا انه يحاول الاستناد الى الاجماع تعبداً[1]. فالتفت.

هذا تمام الكلام في أصل وجوب الفحص.

وأما مقدار الفحص اللازم، فالمعتبر فيه بحسب ما تقدم من الأدلة هو الوصول الى حد اليأس عن الظفر بالدليل، وهو عقلائياً يحصل بالاطمئنان بعدم الدليل.

أما على دعوى عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان قبل الفحص بعد ملاحظة كون بناء المولى على تبليغ أحكامه بالطرق الاعتيادية ،ان الطريق حينئذٍ اذا كان في معرض الوصول كان حجة، فلأنه مع الاطمئنان بعدم الدليل يتحقق موضوع القاعدة، وهو عدم الحجة والبيان.

وأما على دعوى العلم الاجمالي بالتكاليف قبل الفحص فيما بأيدينا من الكتب فلان الطرق يخرج عن أطرافه مع الاطمئنان بعدم الدليل في الكتب التي بأيدينا.

وأما بناء على دلالة الاخبار على وجوب التعلم، فمع حصول الاطمئنان بعدم الدليل يحصل العلم العادي بعدمه، فيتحقق التعلم بالفحص، وسيأتي ان المنظور في اخبار التعلم تنجيز الطرق لا الواقع مباشرة.

---

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول / ٢٠١ ـ الطبعة الأولى.

كما انه لو كان المنظور هو تنجيز الواقع، فوجوب التعلم انما يثبت مع التمكن منه، ومع اليأس عن الدليل يحصل الأطمئنان بعدم التمكن منه فلا يجب.

وأما بناء على دعوى الاجماع، فهو لم يقم على اكثر من ذلك.

وأما على المختار من الوجه الذي ذكرناه أخيراً، فلأنه مع الاطمئنان بعدم الطريق واليأس عنه لا مخصص لأدلة البراءة، إذ غاية ما يدل عليه هو وجوب الفحص عن الطرق الاعتيادية للحكم. فتدبر.

ثم ان ههٰنا شبهة أشير اليها في الرسائل، وهو: انه بناء على دعوى لزوم الفحص لأجل العلم الاجمالي بالتكاليف لا يكون اليأس عن الدليل على الحكم مؤثراً في إجراء البراءة، وذلك لان احتمال التكليف لا يزول بالفحص واليأس عن الظفر بالدليل، فيكون منجزاً بالعلم الاجمالي لكونه من أطرافه، فهو نظير ما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الأناءين وفحص عن النجس فلم يعثر عليه ولم يستطع تشخيصه وتعيينه، فإنه لا إشكال في منجزية العلم الاجمالي ولزوم الاجتناب عن الاناءين.

وتندفع هذه الشبهة: بان المعلوم بالاجمال فيما نحن فيه بنحو يكون الفحص وعدم العثور على الدليل موجباً لخروج المحتمل عن اطرافه، فان العلم الاجمالي لم يتعلق بثبوت تكاليف واحكام بنحو الاجمال، بل تعلق بثبوت تكاليف فيما بأيدينا من الكتب ـ كما أشرنا اليه في انحلال العلم الكبير ـ، أو تعلق بثبوت تكاليف لو تفحص عنها لظفر بها. ومن الواضح انه مع الفحص واليأس عن الدليل يكون التكليف المحتمل خارجاً عن اطراف العلم الاجمالي، إذ يعلم إنه ليس من الاحكام الموجودة في الكتب التي بأيدينا، كما انه ليس مما لو فحص عنه لظفر به. فلاحظ جيداً .

هذا تمام الكلام في لزوم الفحص ومقداره.

ويقع الكلام بعد ذلك في ما يترتب على العمل بالبراءة قبل الفحص، والبحث عنه في جهتين:

الجهة الأولى: في حكمه من حيث العقاب وعدمه.

والجهة الثانية: في حكمه من حيث صحة العمل وفساده.

أما الجهة الأولى: فترتب العقاب على العمل بالبراءة قبل الفحص في الجملة، كما إذا انكشف انه مخالف للواقع، مما لا إشكال فيه على جميع وجوه لزوم الفحص لتنجز التكليف وعدم قيام المؤمّن عقلاً ولا شرعاً.

إنما الكلام في موضوع العقاب، فهل هو مخالفة الواقع، أو انه ترك التعلم المؤدي الى المخالفة، أو انه ترك التعلم مطلقاً ولو لم يؤد الى المخالفة؟.

وتحقيق ذلك: انه بناء على وجوب الفحص بملاك عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان قبل الفحص وثبوت قاعدة الاشتغال بملاك دفع الضرر المحتمل، يكون العقاب على مخالفة الواقع، لان قاعدة الاشتغال لا تنجز غير الواقع المحتمل كما لا يخفى.

كما انه بناء على وجوب الفحص بملاك العلم الاجمالي يكون العقاب على مخالفة الواقع أيضاً، لان العلم ينجز الواقع المعلوم. وهكذا الحال بناء على المختار، لانه يرجع الى تقييد الادلة الشرعية على البراءة بصورة الفحص، فلا يحكم الشارع بالمعذرية قبل الفحص، فالمنظور فيه هو الواقع نفسه.

وبالجملة: بناء على هذه الوجوه لاموهم لثبوت العقاب على ترك الفحص والتعلم، لعدم كونه واجباً شرعياً.

وإنما الموهم لثبوت العقاب على ترك التعلم - في صورة عدم المخالفة - أحد وجهين:

الأول: التجري، فان الاقدام على ما يحتمل معه مخالفة المولى مع عدم

المؤمن شرعاً ولا عقلاً تجرٍ على المولى. وقد تقدم الكلام في التجري بشئونه في مبحث القطع. فراجع.

الثاني: ما دل من الاخبار على وجوب التعلم، فانه قد يدعى ظهورها في الوجوب النفسي، فيترتب العقاب على مخالفته مع قطع النظر عن الواقع.

ولكن هذا الوجه قابل للمناقشة، ببيان: ان محتملات مفاد اخبار وجوب التعلم متعددة، أحدها: ان يكون الوجوب غيرياً مقدمياً. والثاني: ان يكون الوجوب ارشادياً. والثالث: ان يكون الوجوب طريقياً. والرابع: ان يكون الوجوب نفسياً استقلالياً. والخامس: أن يكون الوجوب نفسياً تهيئياً.

والذي نستظهره منها هو الاحتمال الأول، فان ظاهر الخبر هو ثبوت العقاب على مخالفة الواقع وكون سببه هو الجهل، وان ترك العمل كان ناشئاً عن الجهل، فالتنديم وان كان موضوعه ترك التعلم، لكنه بلحاظ ان التعلم مقدمة للواقع لا لموضوعيّة نفسه، فهو نظير ما لو أمر المولى عبده بشراء اللحم، فلم يشتر العبد اللحم واعتذر بانه لم يدخل السوق، فان المولى يقول له مستنكراً: لماذا لم تدخل السوق لتشتري اللحم، فان المنظور الأصلي هو الواجب النفسي.

وبالجملة: ظاهر الرواية خصوصاً بملاحظة قوله: «هلّا تعلمت حتى تعمل» فرض التعلم مقدمة للعمل، فلا ظهور في الاستنكار على تركه في كونه واجباً نفسياً، بل يكون ظاهراً في كونه بلحاظ مقدميته، وهو كثيراً ما يقع كما عرفت في المثال العرفي.

يبقى سؤال وهو: انه كيف يكون التعلم مقدمة وفي أي حال؟. والجواب عنه: انّ له موردين:

الأول: مورد الجهل بمتعلقات الاحكام المستحدثة شرعاً، كالصلاة والحج والوضوء والغسل، فان ترك التعلم فيها يؤدي الى عدم أدائها بالنحو المطلوب.

الثاني: مورد العلم الاجمالي بثبوت احكام في الشريعة بنحو الاجمال من

دون تمييز متعلقاتها، كما أشرنا اليه سابقاً. فان ترك التعلم قد يؤدي الى الوقوع في خلاف الواقع لأجل الغفلة عنه بالمرة.

ولو تنزّلنا عن البناء على هذا الاحتمال، فالذي نلتزم به من الاحتمالات الأخرى هو الثاني ـ أعني: كون مفادها الوجوب الارشادي ـ، لما عرفت من أن الإخبار بالعقاب لا ظهور له في الانشاء اذا كان مسبوقاً بقيام المنجز على العمل، بل يبقى على ظاهره من الإخبار ويكون ارشاداً الى وجود المنجز، وقد عرفت قيام الدليل على التنجيز قبل الفحص في الشبهة، ولو لم يكن الدليل تاماً في مطلق موارد الشبهة، فقد عرفت تماميته في بعض افرادها، فراجع ما تقدم تعرف.

ولو تنزلنا عن هذا الاحتمال أيضاً والتزمنا ان الاخبار تتكفل جعل حكم مولوي لا إرشادي، فهو يدور بين كونه طريقياً بداعي تنجيز الواقع، وبين كونه نفسياً. والأول هو المتعين.

ولكن الذي نلتزم به أنه ليس لتنجيز الواقع المحتمل بل لتنجيز الطريق المحتمل. وذلك لانه وان لم نعتبر ان يكون الوجوب الطريقي المنشأ بداعي التنجيز، ان يكون بمضمونه مطابقاً للحكم المنجز على تقدير المصادفة كوجوب الاحتياط، أو كوجوب تصديق العادل والعمل بقوله الذي يكون منجزاً للواقع، الا انا نعتبر ان يكون له نحو ارتباط بالحكم المنجز بحيث يتناسب مع تنجيزه وكونه في عهدته، كي يدل الحكم التنجيزي على تنجيز الحكم الذي يراد تنجيزه.

ومن الواضح ان وجوب التعلم لا ربط له بالواقع المحتمل، إذ متعلق الوجوب فيه أمر غير متعلق الوجوب الواقعي على تقدير ثبوته،فليس هوكوجوب الاحتياط. كما ان التعليم ليس من آثار تنجز الواقع، كي يكون ايجابه مقتضياً لتنجيز الواقع بالملازمة، ويصح ايجابه بهذا الداعي لأجل وجود هذا الربط، إذ لو فرض تنجز الواقع المحتمل فلا يكون باعثاً عادة للتعلم، بل يكون باعثاً

نحـو الاحتياط. إذن فهـو لا يصلح ان يكون تنجيزاً للواقع، وإنما هو منجز للطريق. ببيان: ان الطريق الواقعي للحكم الشرعي اذا فرض انه ليس منجزاً بوجوده الواقعي وإلا كان وجوب التعلم إرشادياً، والمفروض التنزل عنه. وإنما يكون منجزاً بوجوده الواصل، فمع احتمال وجود الطريق في الواقع ـ لو فرض ثبوت تنجزه بمعنى انه فرض ان الطريق المحتمل منجز ـ لا اشكال في انه يكون باعثاً نحو الفحص والتعلم تحصيلاً للمنجز أو دفعاً له. إذن فالتعلم من لوازم تنجيز الطريق المحتمل عادة، فيصح انشاء وجوبه بداعي تنجيز الطريق الواقعي المحتمل لكفاية هذا المقدار من الربط في تصحيح ايجاب التعلم بداعي التنجيز، وان لم يكن التعلم عين الـواجب الواقعي المنجز على تقدير ثبوته، فيكون مقتضى وجوب التعلم تنجيز المنجز للواقع.

يبقى سؤال، وهـو: ان هذا البيان لا يعدو كونه تصويراً لكون وجوب التعلم تنجيزياً طريقياً في قبال من انكر صحة ذلك ـ كالمحقق العراقي[1] ـ، بدعوى: ضرورة كون الواجب الطريقي المنجز عين الواجب المنجز على تقدير الموافقة. فان هذه الدعوى عرفت انّها مردودة بالتصوير المزبور، لكفاية وجود نحـو ارتبـاط بين الـواجب الطريقي وذي الطريق، بحيث يناسب الوجوب الطريقي كون ذي الطريق في العهدة ولو بنحو الملازمة.

ولكن ما الوجه في كون الوجوب طريقياً لا نفسياً؟.

والجواب عن هذا السؤال: بان استفادة كون الوجوب طريقياً لا نفسياً إنما هو باعتبار المناسبة العرفية التي يجدها العرف بملاحظة الحكم والموضوع، فانه يرى ان الملحوظ في وجوب التعلم هو الوصول الى الواقع بطريقه بعد ان عرفت المناسبة بينهما، فالايجاب هنا نظير ايجاب تصديق العادل والعمل بقوله،

---

(١) البروجردي الشيخ محمد تقي. نهاية الأفكار ٣ / ٤٧٦ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

فانه وان أمكن كونه ايجاباً نفسياً مستقلاً، لكن العرف لا يستظهر ذلك، بل يستظهر انه ايجاب طريقي يكون الغرض منه الوصول الى الواقع والتحفظ عليه.

والمتحصل: ان اخبار وجوب التعلم لا تقتضي ترتب العقاب على ترك التعلم نفسه، بل غاية ما يقتضيه هو ترتب العقاب على مخالفة الواقع. فالذي ينتج أن جميع أدلة وجوب الفحص لا تقتضي ترتب العقاب إلا على ترك الواقع.

وهذا السلوك الذي التزمناه في تحقيق هذه الجهة من ملاحظة أدلة وجوب الفحص وملاحظة مقتضاها، هو الذي ينبغي أن يلتزم. لا ما نهجه المحقق الأصفهاني (رحمه الله في تحقيق هذه الجهة والتزامه ترتب العقاب على الواقع، وردّد وجهه بين وجوه ثلاثة نفى اثنين منها وعيّن الثالث فإنّه فرض كون الاحتمال منجزاً، وردّد ذلك بين محتملات ثلاثة ثم نفى الأولين وعيّن الثالث بتقريب عقلي.

ومن الواضح انه لا ملزم لأخذ الاحتمال هو المنجز، واي وجه لذلك حتى يدور الأمر بين هذه المحتملات؟. بل قد فرض (قدس سره) اولاً كون المنجز هو الطريق في معرض الوصول ثم انتقل الى هذا البحث فلاحظ كلامه تعرف حقيقة الحال[١].

ثم ان الشيخ (رحمه الله) تعرض في هذه الجهة الى اختيار صاحب المدارك واستاذه الأردبيلي (قدس سرهما) من كون العقاب في حال الغفلة عن الواقع على ترك التعلم لا الواقع، وحاول نفيه وتوجيه ترتب العقاب على الواقع، ولكن من حين الغفلة، ولكنه ذكر انه خلاف ظاهر المشهور من التزامهم بثبوت التكليف في حال الغفلة وتعرض الى بعض فروع الصلاة في المغصوب

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٣٠٨ ـ الطبعة الأولى.

جهلًا بالحكم والموضوع أو نسياناً، أو اضطراراً عن اختيار[١].

ولا يخفى ان التعرض لهذه الفروع له محل آخر مرّ سابقاً، وهو مبحث اجتماع الأمر والنهي. فليراجع.

كما ان كون ظرف العقاب حين الغفلة او حين العمل مرّ تحقيقه في مبحث مقدمة الواجب في ترتب الثواب على الواجب الغيري.

وأما صاحب الكفاية، فقد يبدو من كلامه في هذه الجهة لأول وهلة انه خلط بين بحثين وأقحم أحدهما في الآخر[٢]، بيان ذلك: ان لدينا بحثاً ههٰنا، وهو أن المكلف اذا ترك التعلم والفحص وعمل بالبراءة، فهل يستحق العقاب على ترك التعلم أو على ترك الواقع لو صادف عمله بالبراءة مخالفة الواقع؟. وبعبارة أخرى: ان الواقع المحتمل هل يكون منجزاً عند ترك التعلم أو لا؟. وعلى تقدير تنجزه فهل يثبت العقاب على تركه أو ترك التعلم؟. من دون ان يفرض في هذا المبحث كون التعلم من مقدمات امتثال الواقع، ولم ينظر الى ذلك أصلًا.

كما أنه قد مرّ في مبحث مقدمة الواجب بحث آخر، وهو أن التكليف اذا كان منجزاً، وفرض ان له مقدمات مفوتة بحيث يلزم من تركها ترك الواجب في ظرفه وعدم التمكن منه، نظير الغسل قبل الفجر لأجل الصوم، فهل يلزم الاتيان بمقدماته المفوتة أو لا؟. وعلى تقدير اللزوم فما هو الوجه فيه؟.

ومن الواضح انفصال المبحثين موضوعاً ومحمولاً وملاكاً ولا ربط لأحدهما بالآخر.

والذي يظهر من صاحب الكفاية ههٰنا خلطه بين المبحثين، لاستدلاله

---

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول / ٣٠٢ ـ الطبعة الأولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول / ٣٧٦ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

على ثبـوت العقاب ههٰنا عند ترك التعلم بما يرجع الى الاستدلال على لزوم المقدمة المفوتة من: ان تركها يؤدي الى ترك الواجب وامتناعه بالاختيار لا ينافي الاختيار، ثم استدراكه بقوله: «نعم يشكل في الواجب المشروط والموقت...»، وهو إشكال راجع الى لزوم المقدمة المفوّتة، وانه لا يتم في الواجبات المشروطة والموقتة بالبيان الذي أشار اليه، ولا يرتبط بما نحن فيه من المبحث.

نعم، في بعض الحـالات قد يكون التعلم من المقدمات المفوتة بحيث يكون تركه موجباً لترك الواجب، لكن البحث عنه فيما نحن فيه ليس من جهة مقدميته، بل من جهة منجزيته للواقع كما عرفت، ولا مضايقة في البحث عنه من جهة مقدميته أيضاً، لكن لا بنحو يخلط بين الجهتين وتدرج إحداهما في الأخرى.

ولم أجد من تنبه الى هذا الخلط في ظاهر كلامه (قدس سره).

هذا، ولكن يمكن أن يصحـح كلامه بربط إحدى الجهتين بالأخرى، ببيان: انه إذا التزم بان العقاب عند ترك التعلم على مخالفة الواقع لا على ترك التعلم نفسه، فقد يتوجه سؤال، وهو ان التعلم قد يكون في بعض الاحيان من المقدمات التي يفوت الواجب بفواتها، وذلك في موردين:

أحـــدهـا: ما اذا كان الـوقت مضيقـاً ولم يكن يعـرف متعلق الحكم بخصوصياته، فان ترك التعلم خارج الوقت يستلزم ترك الواجب في وقته لجهله به وضيق الوقت عن التعلم في ظرفه.

والآخر: ما اذا كان وقت الواجب موسعاً، لكن كان عدم تعلم الواجب يستلزم الغفلة عنه في وقته بالمرة، فلا يتمكن من الاتيان به لأجل غفلته عنه.

وإذا فرض ان التعلم كان من المقـدمات المفوتة، فيشكل وجوبه قبل الـوقت في الـواجبات الموقتة أو قبل الشرط في الواجبات المشروطة، كسائر المقدمات المفوتة التي استشكل في وجوبها في مثل ذلك، وقد تُصدي الى حلّ هذا الاشكـال بوجـوه، كالالتـزام بالواجب المعلق أو الواجب المشروط بالشرط

المتـأخر، فتكون المقدمات المفوّتة واجبة فعلاً قبل الوقت لفعلية وجوب ذيها. وكاالالتزام بلزوم حفظ الغرض الملزم في ظرفه ممن لا يرى إمكان الواجب المعلق والمشروط كالمحقق النائيني[١].

ومنهم من لم يرتض جميع هذه الوجوه والتزم بوجوب المقدمة المفوتة وجوباً نفسياً تهيؤياً، بمعنى كون الغرض التهيؤ لامتثال الواجب الآخر.

ومن الواضح انه بناء على هذا الالتزام يشكل الأمر في التعلم فيما نحن فيه، فانه اذا التزم ان التعلم اذا كان مقدمة مفوّتة كان وجوبه نفسياً فيعاقب المكلف على تركه، لا يمكن الالتزام بوجوبه الطريقي حينئذٍ في سائر موارده مما لا يكون فيه مقدمة أصلاً، أو كان ولكن لم يكن من المقدمات المفوّتة. وذلك: لانه من الواضح ان اخبار وجوب التعلم تشمل مورد ما اذا كان التعلم مقدمة مفوّتة.

ومن الواضح انه لا يمكن ان تتكفل غير وجوبه النفسي لامتناع وجوبه الطريقي في ذلك الحال، لعدم قابلية الواقع للتنجز بعد ان كان مشروطاً بشرط لم يحصـل بعـد. فاذا كان مفاد الاخبار في هذا المورد هو خصوص الوجوب النفسي، فهو ثابت في جميع موارده لامتناع التفكيك بين الموارد في انشاء واحد.

إذن، فالالتـزام بثبـوت العقاب على الواقع مشكل على هذا البناء في المقدمات المفوّتة الملازم لكون وجوب التعلم وجوباً نفسياً بقول مطلق وفي جميع موارده.

وبذلك يتضح الربط جيداً بين المسألتين، ويكون نظره في قوله: «نعم يشكل...» أنه يشكل الأمر بملاحظة بعض الوجوه في حل مشكلة المقدمات المفوتة،وهو الالتزامبالوجوبالنفسي التهيؤي بضميمة شمول اخبار التعلم لمورد ما اذا كان من المقدمات المفوّتة، ووحدة الوجوب المنشأ فيها.

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الأصول ٤ / ٢٨١ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

ولقد كان من الجدير ببعض مدققي المحشين التعرض الى ايضاح نظر الكفاية وكلامه. وكيف كان فقد عرفت مراده. وقد مرّ منا في محله تحقيق الحال في المقدمة المفوّتة والوجه في لزومها بما لا يرجع الى الوجوب النفسي التهيؤي كي يقع الاشكال فيما نحن فيه بما عرفت. فراجع.

نعم ههٰنا أمر يحسن التنبيه عليه ـ وقد مرّ منا في محله ذكره ـ وهو: انه اذا كان ترك التعلم موجباً لفوات الواجب من جهة الغفلة عنه لا من جهة ضيق الوقت، فيشكل الالتزام بوجوبه لأجل مقدميته، وذلك لان التعلم في مثل ذلك يكون من مقدمات التحفظ وعدم الغفلة، فيكون مقدمة للمقدمة.

وقد نُبّه ـ في حديث الرفع ـ على ان مرجع رفع النسيان الى رفع ايجاب التحفظ على المكلف، فاذا كان التحفظ ليس بواجب بحكم الشارع لم تكن مقدمته وهي التعلم واجبة. فالالتزام بوجوب التعلم لاجل التحفظ من الغفلة الموجبة لفوات الواجب بملاك الوجوب المقدمي غير سديد، فالالتزام بالواجب المعلق أو المشروط بالشرط المتأخر لا ينفع في اثبات وجوب التعلم في مثل ذلك. فانتبه.

ثم إنك قد عرفت ان أدلة وجوب الفحص انما تنهض على ترتب العقاب على مخالفة الواقع لا على ترك الفحص، فيقع الكلام في ان العقاب هل يترتب على مخالفة الواقع مطلقاً، أو في خصوص ما كان عليه طريق قائم واقعاً؟. فلو فرض انه خالف الواقع ولكن لم يكن عليه طريق في الواقع، بحيث لو كان يتفحص لا يصل الى الواقع فلا عقاب.

الحق هو الثاني خلافاً للشيخ (رحمه الله) حيث انه اختار الأول[1].

والوجه فيما ذكرناه: أن أدلة وجوب الفحص لا تقتضي اكثر من تنجيز

---

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول / ٣٠٧ ـ الطبعة الأولى.

الواقع اذا كان في معرض الوصول بالعلم او بالطريق.

أما اذا لم يكن في معرض الوصول، فلا يكون منجزاً بأدلة وجوب الفحص، فيكون العقاب على مخالفته عقاباً على تكليف غير منجز وهو قبيح.

أما اذا كان الدليل على وجوب الفحص هو العلم الاجمالي بثبوت الاحكام الشرعية، فلانك عرفت ان متعلق العلم الاجمالي - المدعى - هو التكاليف التي لو فحص عنها لعثر عليها، أو التكاليف في ما بأيدينا من الكتب. والمفروض ان الواقع الذي خالفه ليس في الكتب، وليس بنحو لو فحص عنه لعثر عليه، فهو ليس من اطراف العلم الاجمالي فلا يكون منجزاً به. نعم هو قبل الفحص يحتمل ان يكون التكليف المحتمل من اطراف العلم، فيكون منجزاً عليه، لكنه بعد انكشاف الحال يعلم انه ليس من اطراف العلم وان الحكم الثابت لم يقم عليه منجز، نظير ما لو علم بنجاسة اناء زيد او اناء عمرو، فاشتبه اناء زيد باناء بكر، فان اناء بكر بما هو مشتبه وان صار فعلاً من اطراف العلم بالنجاسة، لكنه واقعاً ليس من اطراف تلك النجاسة المعلومة، فلو ارتكب اناء بكر فظهر انه نجس بنجاسة اخرى لم يكن منجزاً عليه، لان العلم انما استلزم تنجيز ما تعلق به لا مطلق الاحكام الواقعية. فالتفت.

وأما اذا كان الدليل هو أخبار وجوب التعلم، فقد عرفت انها تتكفل تنجيز الطريق المحتمل، والمفروض انه لا طريق واقعاً، فلا تشمل اخبار وجوب التعلم هذا المورد، فلا منجز للواقع.

وأما اذا كان الدليل ما ذهبنا اليه من التنافي بين عدم وجوب الفحص وجعل الحكم، فتتقيد أدلة البراءة بالفحص عند احتمال الطريق، فهو غاية ما يتكفل تقيد أدلة البراءة، فيرجع الى سلب جعل الحكم الظاهري قبل الفحص، وهو لا ينافي ثبوت العذر العقلي بواسطة البراءة العقلية، كما يأتي بيانها. فعلى هذا البناء وان لم يكن منجزاً، لكن لا معذّر شرعي أيضاً لتقيد ادلة البراءة بوجوب

الفحص الثابت بمجرد احتمال الطريق وان لم يكن طريق واقعاً.

وهكذا الكلام على البناء على اخبار التعلم، فانها وان كانت قاصرة عن تنجيز الواقع الذي لم يقم عليه طريق واقعاً، لكنها مقيدة لاخبار البراءة بمجرد احتمال الطريق، ولا يناط الحكم الظاهري بقيام الطريق واقعاً، بل بمجرد احتماله. وعليه فلا بد من الحكم بالمعذورية من الرجوع الى قاعدة قبح العقاب بلا بيان ـ التي سيجيء الحديث عنها ـ أو ما هو بمفادها من النصوص الشرعية على تقدير انكار الحكم العقلي، على ما تقدم.

وأما اذا كان الدليل حكم العقل بالاشتغال، لعدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان إذا كان الحكم في معرض الوصول، إذ الطريق اذا كان في معرض الوصول كان حجة في نفسه، فلا يحرز قاعدة قبح العقاب بلا بيان، قبل الفحص، فلأن المفروض ان الحكم ليس في معرض الوصول ولا طريق واقعاً، فلا حجة ولا بيان، فيكون المورد مجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ودعوى: انه يكفي في العقاب عدم وجود المؤمّن منه على تقدير المخالفة، فانه بنفسه منجز للواقع.

ومن الواضح ان المكلف اذا أقدم على اجراء البراءة قبل الفحص لا يعلم ان المورد من موارد البيان والحجة، أو انه ليس من موارد البيان والحجة، فهو لا يحرز موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلا يحرز ثبوتها، فلا مؤمّن من مخالفة التكليف، فيكون ذلك كافياً في التنجيز لوجوب دفع الضرر المحتمل.

تندفع: بان وجوب دفع الضرر المحتمل قد عرفت انه لا يصلح لتنجيز الواقع، بل هو متفرع عن التنجيز. وعليه. فنقول: ان قبح العقاب بلا بيان حكم عقلي وارد على موضوع واقعي وهو عدم الحجة، سواء أحرزه المكلف أم لم يحرزه. وعليه فاذا تردد المكلف بين قيام الطريق الواقعي المصحح للعقاب وعدمه، فهو يتردد بين كون المورد من الموارد التي يستحيل فيها العقاب لعدم البيان والتي لا

يستحيل فيها العقاب لوجود البيان، فالعقاب مردد بين كونه محالاً وكونه ليس بمحال.

وفي مثل ذلك لا يكون التكليف منجزاً على كل حال، وان كان العقاب محتملاً، بل يتبع الواقع، فاذا انكشف عدم الطريق الواقعي انكشف ان المورد من موارد قبح العقاب، فكيف يلتزم بالعقاب حينئذٍ؟. ومجرد عدم المؤمن لا يصحح العقاب اذا لم يكن منجزاً للواقع، بل لا بد ان يكون المصحح ما ينجز الواقع ويجعله في عهدة المكلف.

وبهذا التحقيق تعرف ما في كلام الشيخ (رحمه الله) مما يرتبط بمحل الكلام. فراجع تعرف.

هذا تمام الكلام في الجهة الأولى.

وأما الكلام في الجهة الثانية: وهو الكلام في حكم العمل بالبراءة قبل الفحص من حيث الصحة والفساد.

وقد أوقع الشيخ (رحمه الله) الكلام في المعاملات وفي العبادات[1].

وقد أهمل صاحب الكفاية التعرض للمعاملات، ولعله لأجل وضوح الحال فيها. وهو ما ذكره الشيخ (رحمه الله) من. ان الحكم بصحة المعاملة وفسادها يناط بالواقع، وذلك لأن موضوع ترتب الأثر على المعاملة وعدم ترتبه شرعاً هو المعاملة الواقعية الخاصة من دون مدخلية للعلم والجهل، فاذا أوقعها المكلف ترتب عليها حكمها وإن كان المكلف جاهلاً بصحتها وفسادها.

وأما العبادات، فقد توقف الشيخ في صحة العمل اذا جيء به مع التردد في صحته، بل ظاهره المنع عن الصحة ولو فرض مطابقة العمل للواقع.

---

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول / ٣٠٣ ـ الطبعة الأولى.

ولا منشأ للاشكال في الصحة الا ما تقدم من الاشكال في الاحتياط مع التمكن من العلم باعتبار عدم تحقق قصد الاطاعة مع التردد. وهذا ما أشار اليه الشيخ (رحمه الله) ههنا وبنى عليه المحقق النائيني (رحمه الله) باصرار[1].

وقد تقدم منّا تحقيق هذه الجهة، واختيار صحة الاتيان بمحتمل الأمر مع التمكن من تحصيل العلم، فلا نعيد.

وعليه، فاذا كانت العبادة التي جاء بها قبل الفحص بقصد احتمال الأمر ـ بالنحو الذي قربناه ـ مطابقة للواقع كانت صحيحة، وإن كانت غير مطابقة كانت باطلة.

وقد ذكر صاحب الكفاية: ان العبادة تقع باطلة في صورة المخالفة، بل في صورة الموافقة أيضاً فيها اذا لم يتأتّ منه قصد القربة[2].

ومـا أفاده (قدس سره) لا يمكن ان يكون أشارة الى مذهب الشيخ والنائيني (قدس سرهما)، لانه حكم بمنعه في محله.

ولأجل ذلك حمل كلامه على مورد تكون العبادة محرمة واقعاً، فلا يصح قصد القربة لعدم صلاحية الفعل للمقربية بعد أن كان الجهل عن تقصير، كما في بعض موارد اجتماع الأمر والنهي. فلاحظ.

ثم ان الاعلام (قدس سرهم) تعرضوا في هذا المقام الى فرع فقهي وهو: مسألة ما اذا أتم في موضع القصر عن جهل بالحكم، وما اذا جهر في موضع الاخفـات أو أخفت في موضع الجهر، فانه يلتزم بصحة صلاة الجاهل في هذه المقامات، وفي الوقت نفسه يلتزم بعدم معذوريته من العقاب اذا كان جهله عن تقصير.

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الأصول ٣ / ٧٢ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول / ٣٧٧ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وجعلوا هذه المسائل مما استثني من مقتضى القاعدة في العمل بالبراءة قبل الفحص، من دوران صحة العمل وبطلانه مدار الواقع.

وقد وقع الاشكال في الجمع بين صحة العمل وترتب العقاب على ترك الواقع.

وبيّنه الشيخ (رحمه الله): بانه اذا لم يكن معذوراً من جهة العقاب كشف ذلك عن استمرار تكليفه بالواقع، وحينئذٍ فما أتى به ان لم يكن مأموراً به فكيف يسقط معه الواجب؟. وإن كان مأموراً به فكيف يجتمع مع الأمر بالواقع، إذ المفروض عدم الأمر إلّا بصلاة واحدة.

وقد تصدى الاعلام (قدس سرهم) الى حله، والجمع بين الأمرين صحة العمل وثبوت العقاب على ترك الواقع.

وذكر الشيخ في حله وجوها ثلاثة:

الوجه الأول: الالتزام بعدم تعلق التكليف الفعلي بالواقع المتروك..

إمّـا بدعوى: كون القصر ـ مثلاً ـ واجباً على المسافر العالم بالحكم، وهكذا في الجهر والاخفات.

وإما بدعوى: كونه معذوراً فيه، نظير الجاهل بالموضوع الذي يحكم عليه ظاهراً، بخلاف الواقع. والجهل ههٰنا وإن لم يحكم في مورده بخطاب ظاهري كجاهل الموضوع، لكنه مستغنى عنه باعتقاده وجوب الشيء في الواقع، فلا حاجة الى انشاء وجوبه ظاهراً.

واما بدعوى: عدم تكليفه بالواقع المجهول، لأجل الغفلة عنه. والمؤاخذة انما تترتب على ترك التعلم كما بنى عليه صاحب المدارك.

وإمـا بدعوى: انه وان كان مكلفاً بالواقع لكن ينقطع تكليفه به عند الغفلة لقبح تكليف الغافل لعجزه، ولكن بما ان العجز عن اختياره يعاقب على ترك الواقع من حين الغفلة، وان لم يكن مأموراً به في حال الغفلة.

وقد نفي (قدس سره) هذا الوجه بشقوقه: بانه خلاف ظاهر المشهور، حيث ان ظاهرهم بقاء التكليف بالواقع المجهول وعدم ارتفاعه.

ثم انه يمكن المناقشة في الدعوى الأولى بان لازمها عدم ترتب العقاب على ترك القصر لعدم حصول شرط وجوبه.

وفي الدعوى الثانية بذلك أيضاً، إذ الحكم بالمعذورية يستلزم انتفاء العقاب، وهو خلف فرض المسألة.

وفي الدعوى الثالثة والرابعة: بان مفروض الكلام بالنسبة الى من أجرى البراءة قبل الفحص، وهذا يستلزم فرض المكلّف ملتفتاً لا غافلاً.

نعم، الحكم المزبور يتأتى بالنسبة الى الغافل أيضاً، لكن ما يرتبط بما نحن فيه هو الملتفت، ولذا جعل استثناءه من مقتضى القاعدة في العمل بالبراءة قبل الفحص.

الوجه الثاني: الالتزام بعدم تعلق الأمر بالمأتي به، ولكنه مسقط للواجب الواقعي، وسقوط الواجب بغير المأمور به لا محذور فيه .

وناقشه الشيخ (رحمه الله) بان ظاهر الأدلة فيما نحن فيه تعلق الأمر بالمأتي به للتعبير في النصوص بتمامية الصلاة وصحتها، وهو ظاهر في تعلق الأمر بها.

الوجه الثالث: ما ذكره كاشف الغطاء من تعلق الأمر بالتمام مترتباً على معصية الأمر بالقصر، فيكون كل من العملين مأموراً به، ولكن بنحو الطولية لا في عرض واحد، فيرتفع التنافي بينهما حينئذٍ، لان الأمر بالضدين انما يمتنع اذا كانا في عرض واحد لا بنحو الترتب[1].

ورده الشيخ بعدم معقولية الترتب، وانما المعقول هو حدوث التكليف

---

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول / ٣٠٨ ـ الطبعة الأولى.

بالضد بعد تحقق معصية التكليف بالضد الآخر وسقوطه بحيث لا يجتمعان في زمان واحد.

وقد اكتفى الشيخ (رحمه الله) في تحقيق هذه الجهة بهذا المقدار[1].

ولا يخفى عليك ان مقتضى ما نقلناه عنه انه لم يتصدّ الى حل الاشكال بنفسه وأنه ملتزم به، إذ هو ذكر الاشكال وردّ الحلول المذكورة له، فليتنبّه.

وكيف كان، فلا بد من تحقيق الحال في المسألة بنحو يرتفع عنها الاجمال، فنقول:

قد عرفت تصدي كاشف الغطاء (رحمه الله) الى حلّ الشبهة بالالتزام بتعلق الأمر بكل من التمام والقصر بنحو الترتب، وهذا وجه بنى عليه في مسألة الضد، فالتزم بصحة تعلق الأمر بالمهم في طول الأمر بالأهم.

والكلام في كبرى الترتب طويل دقيق، والذي يظهر من الشيخ مناقشته كبروياً. وقد مرّ تحقيق صحة الترتب ومعقوليته.

ولكن قد يستشكل في صحة تطبيق كبرى الترتب على المورد، فيكون الاشكال صغروياً.

وقد ذكر لتقريب الاشكال وجوه:

الأول: ما أفاده المحقق النائيني (رحمه الله) من: ان موضوع الترتب ما اذا كان كل من الحكمين واجداً للملاك في متعلقه وانما كان المانع هو عدم القدرة على الجمع بين المتعلقين في الامتثال، بحيث لولا ذلك لكان اطلاق كل من الدليلين محكماً، فيرفع اليد عن الاطلاق بمقدار ما يرتفع به التنافي.

ولذا ثبت ـ هناك ـ ان الالتزام بمعقولية الترتب مساوق للالتزام بوقوعه بلا حاجة الى دليل خاص يدل على وقوعه.

---

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول / ٣٠٩ ـ الطبعة الأولى.

وما نحن فيه ليس كذلك، اذ لا دليل على الأمر بكل من القصر والتمام في نفسه حتى ترفع اليد عنه بمقدار ما يرتفع به التنافي، فمعقولية الترتب لا تجدي فيما نحن فيه بعد عدم احراز الملاك وعدم قيام الدليل على ثبوت الحكمين في حد انفسهما.

الثاني: ما أفاده (قدس سره) أيضاً من: ان الملتزم به في الترتب هو تعليق الأمر بالمهم على عصيان الأمر بالأهم، وهو غير معقول في المقام، إذ لا يعقل ان يعلّق وجوب التمام على عصيان الأمر بالقصر، لغفلته عن الموضوع وهو العصيان لفرض جهله بالحكم، ولو التفت اليه خرج عن كونه جاهلاً بالحكم فلا تصح منه الصلاة التامة فيرتفع عنه الأمر بالتمام.

وبالجملة: تعليق الأمر بالتمام على عصيان الأمر بالقصر يستلزم عدم فعلية الحكم أصلاً[1].

الثالث: ما أفاده المحقق الأصفهاني (رحمه الله) من: ان تعليق الأمر بالمهم على عصيان الأمر بالأهم إنما يصح اذا لم يكن عصيان الأهم بنفس اتيان المهم، وإلا فالأمر به غير معقول لانه طلب الحاصل.

وما نحن فيه كذلك، لأن عصيان الأمر بالقصر وفوات امتثاله انما يحصل باستيفاء مصلحته بفعل التمام، إذ بدون فعل التمام لا يسقط القصر مع بقاء الوقت.

وعليه، فيلزم من تعليق الأمر بالتمام على عصيان الأمر بالقصر تعليق الأمر بالتمام على فعله فيكون طلباً للحاصل[2].

وجميع هذه الوجوه قابلة للمناقشة..

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الأصول ٤ / ٢٩٣ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٣١٥ ـ الطبعة الأولى.

أما الأول: فلأن موضوع الكلام في الترتب وان كان مورد ثبوت الاطلاق لكل من الحكمين، لكنه لا ينافي تأتيه في مورد آخر إذا فرض قيام الدليل الخاص على تعلق الأمر بالضدين.

وعليه، فاذا فرض معقولية الترتب فيما نحن فيه ثبوتاً، فيبقى الاشكال بحسب مقام الاثبات، ويرتفع ذلك بملاحظة نفس الدليل الدال على الأمر بالتمام مع الجهل بالقصر، فانه كاشف عن ثبوت الملاك في كل من العملين. كما انه اذا انحصر الجمع بينهما بطريق الترتب كانت معقوليته مساوقة لوقوعه كسائر الموارد. فلاحظ.

وأما الثاني: فلأنك قد عرفت في مبحث الترتب انه لا ملزم للالتزام بتعليق الأمر بالمهم على عصيان الأهم، بل يجوز أخذ الشرط كل ما يصحح الطولية ويرفع التنافي في مقام الداعوية الفعلية، ولذا قلنا بجواز أخذ الشرط ترك الأهم لا عصيانه.

وعليه، فيمكننا ان نلتزم بان الأمر بالتمام مشروط بالعلم بعدم وجوب القصر، وهو ممّا يلتفت اليه المكلّف، ومما يصحح الترتب ويرفع التنافي بين الأمرين في مقام الداعوية، إذ مع العلم بعدم وجوب القصر، لا يكون وجوب القصر داعياً فعلاً نحو متعلقه.

ومن هنا يظهر ما في الوجه الثالث، إذ لا ملزم لأخذ الشرط عصيان القصر، بل يؤخذ الشرط هو العلم بعدم وجوب القصر ولا محذور فيه.

فالمتجه أن يقال: انه إما ان يؤخذ في موضوع الأمر بالتمام عصيان الأمر بالقصر. ففيه ما عرفت من استلزامه طلب الحاصل، لان العصيان يتحقق بفعل التمام.

وإما أن يؤخذ في موضوعه العلم بعدم وجوب القصر. ففيه: انه في هذا الحال لا يتصور ثبوت الأمر الفعلي بالقصر، لعدم إمكان داعويته. هذا في مورد

الجهل المركب.

وأما مورد الجهل البسيط فالأمر بالقصر قابل للداعوية للالتفات اليه، فلا يصح الأمر بالتمام، للتزاحم. فتدبر.

والمتحصل: ان تطبيق كبرى الترتب على المقام غير صحيح، فهذا الوجه مما لا يمكن رفع الاشكال فيه.

وأما الوجه الثاني[1]: ـ أعني: الالتزام بان التمام ليس بمأمور به، لكنه مسقط عن الواجب ـ، فقد عرفت ان الشيخ ناقشه بان ظاهر النصوص صحة العمل وتماميته، ولازم ذلك تعلق الأمر به. ولعل السر فيه: ان العمل اذا كان عبادياً فصحته تتوقف على تعلق الأمر به، والمفروض ان التمام يقع عبادة، فلابدّ ان يكون مأموراً به اذا كان صحيحاً، كما هو ظاهر النصوص.

ولكن صاحب الكفاية (رحمه الله) التزم بهذا الوجه ودفع إشكال الشيخ (رحمه الله) ببيان: ان الصحة كما تنشأ من تعلق الأمر بالعبادة كذلك تتحقق باشتمال العبادة على ملاك ومصلحة يوجب المحبوبية وان لم تكن مأموراً بها لمانع.

وعليه، فيلتزم باشتمال التمام في حال الجهل بوجوب القصر على مصلحة تامة ملزمة في نفسها، كما ان صلاة القصر تشتمل على مصلحة ملزمة ولكنها أهم من مصلحة التمام.

ولأجـل التضـاد بين المصلحتين بحيث لا يمكن استيفاء احداهما مع استيفاء الأخرى، تعلق الأمر بالقصر لأهميته، ولم يأمر بالتمام لأنه أمر بالقصر ذي المصلحة الأهم، ولا يمكن استيفاؤهما معاً كي يأمر بكلا الفعلين. فاذا جاء بالتمام جهلاً بوجوب القصر كانت الصلاة صحيحة لاشتمالها على الملاك المقرّب، ولا يجب عليه الاتيان بعد ذلك بالقصر لعدم التمكن من استيفاء مصلحته، فلا

---

(١) من الوجوه الثلاثة التي ذكرها الشيخ (قده) وقد تقدمت المناقشة في الوجهين الأول والثالث منها.

تقع صحيحة حينئذٍ، واذا كان مقصراً في ترك التعلم كان معاقباً لتفويته الواجب وهو صلاة القصر.

وبهذا البيان يجمع بين صحة المأتي به وتعلق الأمر بالواقع وترتب العقاب على مخالفته.

وقد أورد على هذا البيان بوجهين:

الوجه الأول: ما أشار اليه الشيخ في رسائله[١]، وصرح به في الكفاية ، من: ان التمام ـ على هذا البيان ـ يكون سبباً لتفويت الواجب الفعلي وهو القصر، وما يكون سبباً لتفويت الواجب الفعلي يكون حراماً فيكون فاسداً للملازمة بين حرمة العبادة وفسادها.

وقد ردّه صاحب الكفاية: بان فعل التمام ليس سبباً، وإنما يكون مضاداً لفعل القصر، وقد تقدم في مبحث اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده بيان عدم توقف وجود الضد على عدم ضده، بل هما متلازمان لا أكثر[٢].

وقد يورد على صاحب الكفاية: بان الذي حققّه في مبحث الضد عدم وجود التوقف بين الضد وعدم ضده، ولكنه التزم بان عدم علة أحد الضدين يكون من مقدمات الضد الآخر، لأن علة أحد الضدين تكون مانعة من الضد الآخر ومزاحمة لتأثير مقتضيه فيه.

وعليه، فنقول: انه لا تضاد ـ فيما نحن فيه ـ بين صلاتي القصر والتمام لامكان الجمع بينهما، وإنما التضاد بين مصلحتيهما، ونسبة كل منهما الى مصلحته نسبة السبب التوليدي لمسببه.

وعليه، فكل من فعل التمام والقصر مانع من تحقق مصلحة الآخر، فيكون

---

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول / ٣٠٩ ـ الطبعة الأولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول / ٣٧٨ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

عدمه مقدمة لتحقق مصلحة الآخر، فيكون عدم التمام من مقدمات حصول المصلحة الملزمة، فيكون مطلوباً لأن مقدمة الواجب واجبة. أو فقل: انه يكون منهياً عنه بمقتضى ان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص بملاك المقدمية.

ويمكن دفع هذا الايراد: بان ما يكون دخيلاً في ترتب المصلحة على الواجب يكون مأخوذاً في الواجب إما بنحو الجزئية اذا كان جزء المؤثر، أو بنحو الشرطية إذا كان شرطاً لتحقق التأثير. وبما أن عدم المانع يكون دخيلاً في تأثير المقتضي في مقتضاه كان مأخوذاً في الواجب بنحو الشرطية، ففيما نحن فيه يكون عدم التمام قيداً للواجب وهو القصر، لان عدم التمام دخيل في تأثير القصر في المصلحة، فالوجوب متعلق بصلاة القصر المقيدة بعدم وقوع التمام.

وعلى هذا يكون ترك التمام من مقدمات الواجب كسائر مقدماته الوجودية والعدمية.

فان لم نقل بوجوب المقدمة، فلا محذور في فعل التمام، إذ الفرض ان التمام واجد للملاك والمحبوبية في نفسه، وتركه لم يتعلق به أمر شرعي كي ينافي صحة العمل. وان قلنا بوجوب المقدمة، فالملتزم به ليس هو تعلق طلب شرعي وأمر انشائي مولوي بالمقدمة كي تكون مخالفته عصياناً ومبغوضة للمولى، بل الملتزم به ان المقدمة تكون متعلقة للمحبوبية الشرعية ليس إلا، فيكون كل من الترك والفعل محبوباً، ومحبوبية الترك لا تنافي امكان التقرب بالفعل لمحبوبيته. كما مرّ نظير ذلك في العبادات المكروهة. فراجع.

وجملة القول ان الوجه الأول من وجهي الايراد غير وارد.

نعم، هنا شيء، وهو: أن تفويت المصلحة مبغوض للمولى، فاذا كان الاتيان بالتمام مانعاً من تحقق مصلحة القصر كان سبباً لتفويت المصلحة فيكون سبباً للمبغوض. فلو لم نقل بان سبب الحرام حرام لا بالحرمة النفسية ولا

الغيرية فلا اشكال. وإن قلنا بانه حرام ومبغوض إما بالحرمة النفسية بدعوى ان النهي عن المسبب نهي عن السبب حقيقة، كما مر في مبحث مقدمة الواجب. أو بالحرمة الغيرية من باب المقدمية. فقد يستشكل في صحةالتمامحينئذٍ لانه حرام ويمتنع التقرب به، فلا يقع عبادة. ونظيره ما يقال في حمل المغصوب في الصلاة. فان الحركة الصلاتية تكون سبباً للتصرف فيه بتحريكه فتكون محرمة.

لكن نقول بعد قيام الدليل على صحة التمام والحال هذه ـ اعني: مع كونها مفوتة لمصلحة القصر ـ، نستكشف انه بالتمام لا تفوت مصلحة القصر وتتدارك بفعل التمام ـ والا لكانت باطلة لمبغوضيتها ـ، وهذا ملازم لعدم ترتب العقاب على ترك القصر لعدم فوات مصلحته. ولا محذور في الالتزام بذلك على هذا التقدير بملاحظة دليل الصحة. فلاحظ.

ولا يخفى ان هذا الاشكال ـ أعني حرمة التمام لكونه مفوتاً للواجب الواقعي وسبب الحرام حرام ـ لايرد على خصوص صاحب الكفاية، بل على جميع المسالك، فلو تم لا محيص عن الالتزام بعدم العقاب؛ بملاحظة دليل الصحة، اذ بدون ذلك لا مجال للصحة. فانتبه.

وأما الوجه الثاني: فهو ما يمكن أن يستفاد من كلام المرحوم النائيني (رحمه الله)، وإن كان كلامه في كلا تقريري بحثه لا يخلو عن اختلاف[1].

وقد ذكر هذا الوجه في الدراسات، وبيانه: ان المصلحتين المفروضتين التي تقوم احداهما بالطبيعي والأخرى بخصوص القصر ـ مثلاً ـ، اما ان تكونا ارتباطيتين بحيث لا يمكن حصول احداهما بدون الأخرى، فلا وجه للحكم بصحة التمام لعدم ترتب أي مصلحة عليه بعد ان لم تحصل المصلحة الزائدة. واما ان تكونا استقلاليّتين، فلازمه تعدّد الواجب كون القصر واجباً في واجب، وهو

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الأصول ٤ / ٢٩٨ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.
المحقق الخوئي السيد ابو القاسم. أجود التقريرات ٢ / ٣٣٩ ـ الطبعة الأولى.

يستلزم تعدّد العقاب عند ترك أصل الصلاة، مع أنه منافٍ للضرورة وظواهر الأخبار[1].

وهذا الوجه كسابقه قابل للمنع بكلا شقيه.

فان لنا ان نختار الشق الأول ونلتزم بارتباطية المصلحتين، ولكن نقول ان المترتب على التمام مصلحة وغرض غير ما يترتب على القصر من مصلحة وغرض، وان كان بينهما جامع نوعي.

وعليه، فمصلحة القصر بما لها من المرتبة الزائدة على مصلحة التمام مصلحة ارتباطية لا يتصور حصول جزء منها وحده، وهذا لا ينافي ترتب مصلحة ارتباطية أخرى على التمام تمنع من حصول مصلحة القصر للتضاد بينهما.

ونظيره في العرفيات: ان يكون الشخص مبتلى بألمين ألم في أذنه وألم أشد في عينه، وفرض ان الثاني أهم، وكان هناك كأسان من الدواء يترتب على احدهما رفع ألم الأذن وعلى الآخر رفع ألم العين، وكان استعمال أحدهما موجباً لانتفاء الانتفاع بالآخر، فانه اذا استعمل الكأس الرافع لألم الأذن يصح ان يقال بحصول مقدار من المصلحة بملاحظة المصلحة الجامعة، فيقال ان بعض الألم ارتفع، وان كان ارتفاع الالم في كل واحد من العين والأذن بنحو الارتباط لا يقبل التخفيف، بل اما أن يرتفع كله أو يبقى كله.

وجهة التوهم المزبور هو: فرض وجود مصلحة واحدة تترتب بالنحو الاتم على القصر وبالنحو الناقص على التمام، مع انه لا ملزم له، بل يمكن الالتزام بتعدد نوع المصلحة مع التضاد بينهما. فانتبه.

ثم إن لنا ان نختار الشق الثاني: بان نلتزم باستقلالية المصلحتين، ولكن نقول: إن ترتب مصلحتين في عرض واحد ـ لا بنحو الطولية كباب النذر للصلاة

---

(١) الشاهرودي السيد علي. دراسات في الأصول العملية ٣ / ٣١٥ ـ الطبعة الأولى.

أول الوقت، فان التداخل فيه محل كلام ـ لا يستلزم تعدد الحكم، بل يكون هناك حكم واحد، لكنه يكون آكد من الحكم الثابت للفعل ذي المصلحة الواحدة.

وعليه، فالقصر وان كانت فيه مصلحتان، لكن لا يدعو ذلك لتعلق وجوبين به، بل يثبت وجوب واحد بنحو أكيد، نظير المحرمات التي يترتب عليها مفاسد متعددة.

وعلى هذا فلا يتعدد العقاب بترك القصر، لأن تعدد العقاب فرع تعدد التكليف لا فرع تعدد المصلحة.

نعم، لا محذور في الالتزام بان العقاب عليه أشد من العقاب على ترك القصر لأهميته، اذ لم تقم الضرورة على عدم ذلك. إذن فما أفاده المحقق النائيني ممنوع أيضاً.

فيتحصل: ان ما أفاده صاحب الكفاية في دفع الاشكال في المسألة لا محذور في الالتزام به في مورد التمام والقصر والجهر والاخفات.

وأما الايراد عليه: بان التضاد في الملاكات مع إمكان الجمع بين الفعلين في الخارج بعيد، بل يكاد ان يلحق بانياب الاغوال[1].

فهو مندفع:

أولاً: بان الملاكات الشرعية غير معلومة لدينا كي نستطيع الحكم عليها بعدم التضاد.

وثانياً: ان الامثلة العرفية على التضاد في الملاكات مع امكان الجمع بين الفعلين اكثر من أن تحصى، خصوصاً في مثل باب الأطعمة والاشربة والأدوية. فان منافاة الطعام السابق لحصول الانتفاع باللاحق ملموسة في كثير من الموارد، فلاحظ تعرف، ولسنا بحاجة الى الاطالة.

---

(١) الشاهرودي السيد علي، دراسات في الأصول العملية ٣/٣١٥ ـ الطبعة الأولى.

ثم إنك عرفت أن أساس الاشكال في هذه الموارد هو ترتب العقاب على ترك العمل الواقعي مع الالتزام بصحة المأتي به. ولاجل ذلك ذهب المحقق النائيني في مقام دفعه الى إنكار ترتب العقاب على العمل المتروك، وذكر: ان الاجماع المدعى لا يمكن ان يعتمد عليه، لان استحقاق العقاب ليس حكماً شرعياً، والاجماع انما يعتمد عليه في كشفه عن رأي المعصوم (ع) اذا كان إجماعاً على حكم شرعي لا على أمر عقلي[1].

وهذا البيان لا يمكن الموافقة عليه بوجه من الوجوه، لانه لا يحتمل ان يكون إجماع المجمعين مستنداً الى مراجعة البحوث الفلسفية، والالتزام بالعقاب على اساس فلسفي أو كلامي أجنبي عن ثبوت الحكم الشرعي، وإنما هو مستند الى التزام ثبوت الحكم الشرعي في هذا المورد، فيترتب العقاب على مخالفته قهراً، فاجماعهم على ترتب العقاب يرجع في الحقيقة الى الاجماع على ثبوت حكم شرعي، وهو وجوب العمل المتروك بنحو التعيين، بحيث يكون تركه مستلزماً لاستحقاق العقاب. فلا وجه لما أفاده (قدس سره)، وتابعه على ذلك السيد الخوئي في الدراسات[2].

والحاصل: انه في المورد الذي يلتزم بثبوت التكليف الفعلي بالفعل المتروك وعدم تدارك مصلحته بالمأتي به يكون تفصي صاحب الكفاية هو المتعين، بعد عدم امكان الالتزام بالترتب في المقام، فان ما أفاده (قدس سره) يدفع جميع جهات الاشكال. والله سبحانه العالم العاصم.

هذا تمام الكلام في هذه الجهة.

---

(١) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الأصول ٤ / ٢٩٥ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٢) الشاهرودي السيد علي. دراسات في الأصول العملية ٣/٣١٧ ـ الطبعة الأولى.

وقد نقل الشيخ[١] وغيره[٢] ـ بعد ذلك ـ عن الفاضل التوني اشتراط العمل بالبراءة بشرطين:

أحدهما: ان لا يكون مستلزماً لاثبات حكم تكليفي، ومثاله إجراء أصالة البراءة من الدين، فيثبت بها وجوب الحج لعدم المزاحم.

والآخر: ان لا يكون مستلزماً للاضرار بالغير، كفتح قفص طائر يستلزم طيرانه، فانه لا مجال للتمسك بأصالة البراءة في اثبات جواز فتح القفص.

وقد توجهت المناقشات على الفاضل التوني..

فنوقش الوجه الأول: بانه لا مانع من جريان البراءة اذا كانت موضوعاً للحكم الشرعي، واما اذا لم تكن موضوعاً للحكم الشرعي فلا تتكفل البراءة اثبات الحكم إلا على القول بالأصل المثبت.

ونوقش الوجه الثاني: بان المورد ان كان من موارد دليل نفي الضرر، فعدم جريان البراءة لأجل وجود دليل اجتهادي مقدم عليها لا من جهة الضرر. وان لم يكن من موارد دليل نفي الضرر، فلا مانع من إجراء البراءة.

هذه خلاصة بعض المناقشات.

وقد تصدى المحقق النائيني (قدس سره) في مناقشة الوجه الأول الى بيان الموارد التي ينفع اجراء البراءة في اثبات التكليف فيها، والموارد التي لا ينفع اجراء البراءة في اثبات التكليف فيها، وذكر تفصيلاً رشيقاً وإن كان لا يخلو عن بحث في بعض أمثلته وخصوصياته ـ كمثال الحج، فانه التزم ان إجراء البراءة لا ينفع في اثبات وجوبه، لان الحج مقيد بعدم اشتغال الذمة واقعاً، والبراءة لا

---

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول / ٣١١ ـ الطبعة الأولى.

(٢) الكاظمي الشيخ محمد علي. فوائد الأصول ٤ / ٣٠٢ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الأصول ٢ / ٥١٢ ـ الطبعة الأولى.

تتكفل نفي الشغل الواقعي. وفيه: انه لم يقم دليل خاص على اخذ عدم الشغل واقعياً في موضوع وجوب الحج، وانما يعتبر من باب اخذ الاستطاعة الشرعية في موضوعه، وهي لا تتحقق مع وجوب اداء الدين، بل مع مزاحمة أقل الواجبات، ومن الـواضح ان سلب القدرة شرعاً يناط بفعلية وجوب اداء الدين، واصل البراءة ينفيه، فلاحظ ـ لكن لا يخفى ان هذا التفصيل العلمي الرشيق أجنبي عن كبرى دعوى الفاضل التوني، وإنما هو تحقيق راجع الى الصغرى.

فالمهم تحقيق الكبرى التي ادعاها الفاضل التوني.

ويمكن توجيه ما أفاده ـ مع قطع النظر عما ينقل من كلامه في توجيهها ـ: بـان المعروف بين الاصحاب كون حديث الرفع وارداً مورد الامتنان وبملاكه نظير رفع الضرر، فلا يجري في مورد يكون في جريانه منافاة للامتنان، كما لو كان اجراؤه مستلزماً لثبوت تكليف شرعي اكثر كلفة ومشقة من التكليف المنفي، كمثال براءة الذمة من الدين الذي يترتب عليه وجوب الحج، فانه لا امتنان في رفع التكليف بالدين لوقوع المكلف بسببه في كلفة الحج.

وهكذا لو كان اجراؤه مستلزماً للاضرار بالغير، بملاحظة ان الملحوظ هو الامتنان على الأمة والنوع لا خصوص من يجري في حقه حديث الرفع، فانه لا امتنان في اجراء البراءة مع استلزامها ضرر الغير، فهي لا تجري مع قطع النظر عن أدلة نفي الضرر.

فاشتراط هذين الشرطين انما هو بملاك عدم الامتنان في جريان البراءة.

فلا بد في تحقيق صحة ذلك من ملاحظة ان الملحوظ هل هو الامتنان في نفسه أو الامتنان الفعلي بملاحظة خصوصيات الواقعة وملازماتها؟. فاذا كان الملحوظ هو الأول لم يتوجه اعتبار هذين الشرطين، إذ في اجراء البراءة امتنان في نفسـه. واذا كان الملحـوظ هو الثـاني توجـه اعتبارهما كما عرفت. وظاهر الاصحاب هو الثاني، نظير ما يلتزم به في حديث نفي الضرر كما سيأتي.

وقد تقدم منّا في مبحث حديث الرفع انكار هذا الاستظهار من أساسه، وأنّه لا وجه لدعوى كون حديث الرفع وارداً بملاك الامتنان، ولو سلم أن يكون للامتنان فلم يظهر أنّه علة، بل غايته أن يكون حكمة.

هذا مع انه لا يتعقد الأمر في مثال الحج لو فرض عدم جريان اصالة براءة الذمة من الدين لاجل عدم الامتنان، إذ في استصحاب عدم التكليف غنى وكفاية، وقد عرفت انه لا مانع من جريانه اذا كان موضوعاً لحكم شرعي. فلاحظ.

هذا تمام الكلام في شروط العمل بالبراءة.

وقد تعارف لدى الاعلام تذييل مباحث البراءة والاشتغال بالبحث عن قاعدة نفي الضرر، ونحن نجاريهم في هذا الأمر ونوقع البحث فيها، ومن الله سبحانه نستمد المعونة والعصمة وهو حسبنا ونعم الوكيل[1].

---

(١) تم البحث في يوم الأحد ٥ / ٨ / ٩١ هـ.

قاعدة

نفي الضرر



« قاعدة نفي الضرر »

لا يخفى انه لا أهمية للبحث عن كون هذه القاعدة أصولية أو فقهية، فانه ليس بذي جدوى.

وإنما المهم تحقيق الحال في ثبوت القاعدة وحدودها وقيودها. ولا بد من سرد الاخبار التي تكفلت نفي الضرر بنحو العموم، ثم البحث عن المستفاد من متونها.

وهي متعددة..

فمنها: رواية عبد الله بن بكير عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: «ان سَمُرَة بن جُندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار، وكان منزل الانصاري بباب البستان، فكان يمر الى نخلته ولا يستأذن، فكلّمه الانصاري ان يستأذن اذا جاء فأبى سمرة فلما تأبى جاء الانصاري الى رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) فشكا اليه وخبرّه الخبر. فأرسل اليه رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وخبره بقول الانصاري وما شكا، وقال: اذا اردت الدخول فاستاذن. فأبى. فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله، فابى ان يبيع. فقال: لك بها عذق يمد لك في الجنة. فأبى ان يقبل. فقال رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) للانصاري: اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا

ضرار»[١].

ومنها: رواية عبد الله بن مسكان عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) نحو ما تقدم، إلا انه قال: «فقال له رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن. ثم قال: ثم أمر بها فقلعت ورمي بها اليه. فقال له رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): انطلق فاغرسها حيث شئت»[٢].

ومنها: رواية أبي عبيدة الحذّاء عن أبي جعفر (عليه السلام) نحو ما تقدم، ولكن في آخرها قال (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «ما أراك يا سمرة الا رجلاً مضاراً، اذهب يا فلان فاقلعها ـ فاقطعها ـ واضرب بها وجهه»[٣].

ومنها: رواية عقبة بن خالد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «قضى رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) بين أهل المدينة في مشارب النخل انه لا يمنع نفع الشيء، وقضى بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء، فقال: لا ضرر ولا ضرار»[٤].

وفي الكافي، بدل قوله: «فقال» قوله: «وقال لا ضرر...» .

ومنها: رواية عقبة بن خالد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «قضى رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن وقال: لا ضرر ولا ضرار. وقال: أذا أرفت الأرف وحدث الحدود فلا شفعة»[٥].

---

(١) الكافي ٥ / ٢٩٢، حديث: ٢.

التهذيب ٧ / ١٤٦، حديث: ٣٦. من لا يحضره الفقيه ٣ / ٢٣٣، حديث: ٣٨٥٩.

(٢) الكافي ٥ / ٢٩٤، حديث: ٨.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٣ / ١٠٣، حديث: ٣٤٢٣.

(٤) الكافي ٥ / ٢٦٣، حديث: ٦.

(٥) الكافي ٥ / ٢٨٠، حديث: ٤.

التهذيب ٧ / ١٦٤، حديث: ٤. من لا يحضره الفقيه ٣ / ٧٦، حديث: ٣٣٦٨.

ومنها: رواية الصدوق في الفقيه في مقام بيان ان المسلم يرث من الكافر والكافر لا يرث من المسلم قال: «وان الله عز وجل انما حرّم على الكفار الميراث عقوبة لهم لكفرهم، كما حرم على القاتل عقوبة لقتله، فاما المسلم فلأي جرم وعقوبة يحرم الميراث؟! وكيف صار الاسلام يزيده شراً؟! مع قول النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم): الاسلام يزيد ولا ينقص، ومع قوله عليه السلام: لا ضرر ولا اضرار في الاسلام. فالاسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شراً[1]. ومع قوله عليه السلام: الاسلام يعلو ولا يُعلى عليه...»[2].

ومنها: ما حكي عن المستدرك عن دعائم الاسلام عن أبي عبد الله (عليه السلام): «انه سئل عن جدار الرجل وهو سترة بينه وبين جاره سقط عنه فامتنع من بنائه، قال: ليس يجبر على ذلك إلا ان يكون وجب ذلك لصاحب الدار الأخرى بحق أو بشرط في أصل الملك، ولكن يقال لصاحب المنزل اشتر على نفسك في حقك إن شئت. قيل له: فان كان الجدار لم يسقط ولكنه هدمه أو اراد هدمه اضراراً بجاره لغير حاجة منه الى هدمه؟. قال: لا يترك، وذلك ان رسول الله (صلّى الله عليه وآله وسلّم) قال: لا ضرر ولا ضرار، وان هدمه كلف أن يبنيه»[3].

وهذه جملة من النصوص الواردة في هذا المقام.

ويقع الكلام فيها تارة من ناحية السند وأخرى من ناحية المتن.

أما ناحية السند: فالظاهر انه لا يحتاج الى اتعاب النفس لان السند في بعض ما تقدم وإن لم يكن تاماً، لكن يحصل من المجموع مما رواه الخاصة والعامة الوثوق بصدور هذا المضمون من الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم).

---

(١) من لا يحضره الفقيه ٤ / ٣٣٤، حديث: ٥٧١٨.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٤ / ٣٣٤، حديث: ٥٧١٩.

(٣) دعائم الاسلام ٢ / ٥٠٤، حديث: ١٨٠٥.

واما ناحية المتن فالكلام فيها من جهات عديدة:

الجهـة الأولى: ان كثـيراً من النصوص المتقدمة المروية بطرقناومثلها المروي بطرق العامة ورد فيها قوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «لا ضرر ولا ضرار» من دون تقييد بكلمـة: «في الاسلام» وإنما ورد التقييد بذلك في رواية الصدوق خاصة، ونقل أيضاً عن نهاية ابن الأثير من كتب العامة[1].

فيقع الكلام في انه هل يمكن البناء على ورود هذا القيد أم لا؟.

ولا يخفى ان للبناء على ثبوته وعدمه اثراً عملياً في ما يستفاد من الهيئة التركيبية لنفي الضرر.

فقد جعله الشيخ من القرائن على ما استفاده من تكفل الرواية نفي الحكم المستلزم للضرر من باب نفي السبب بلسان نفي المسبب، ومن مبعدات احتمال ارادة النهي عن الضرر من نفي الضرر[2].

وكيف كان، فالحق انه لا يمكننا البناء على ثبوت هذا القيد وصدوره من الرسول الأعظم (صلّى الله عليه وآله وسلم).

ولا يخفى أن محور الكلام هو رواية الصدوق دون مرسلة ابن الأثير في النهاية، إذ لا يحتمل ان يستند الى رواية النهاية في البناء على صدور هذا القيد، بعد ان كانت مرسلة لعامي.

والذي نستند اليه في التوقف عن العمل برواية الصدوق (رحمه الله) هو وجهان:

الوجه الأول: الوثوق أو قوة احتمال كون كلمة: «في الاسلام» زيادة من الصدوق لا قولاً للنبي (ص).

---

(١) ابن الأثير . النهاية ٣ / ٨١ ـ الطبعة الأولى.

(٢) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول / ٣١٤ ـ الطبعة الأولى.

والوجه الثاني: عدم تمامية السند.

أما الوجه الأول: فلنا عليه قرائن ومؤيدات:

أولاً: ان النقل..

تارة يكون باللفظ مع قطع النظر عن معناه، بل قد لا يفهم الناقل معنى اللفظ وانما ينقله بنصه لغرض هناك.

وأخرى: يكون بالمضمون والمعنى. فلا يلحظ فيه نقل النص اللفظي للمنقول عنه، بل نقل ما يفهمه الناقل من كلام المنقول عنه.

ومن الواضح ان الصدوق (رحمه الله) في روايته ليس في مقام النص اللفظي لكلام النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، بل في مقام حكاية المضمون والمعنى، لأنه في مقام الاستدلال على ارث المسلم من الكافر، وهو يرتبط بمفاد قول النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) لا بنفس اللفظ.

واذا اتضحت هذه الجهة نضم اليها جهة أخرى، وهي: ان صاحب القانون والتشريع اذا شرع حكماً بانشاء معين صح ان ينقل عنه تشريع ذلك الحكم في القانون ولو لم يكن لفظ ـ في القانون ـ وارداً عند تشريعه.

فيصح ان يقال: ان الله حرّم الغيبة في الاسلام مع ان انشاء تحريم الغيبة لم يكن مشتملاً على كلمة: «في الاسلام».

كما يصح ان يقال: ان الحكومة شرعت السجن في العراق، ولو لم يكن الانشاء مشتملاً على كلمة: «في العراق».

ويصح أن يقال: ان زيداً يقول لا أرضى باللعب في بيتي، والحال انه لم ينه الا عن اللعب بلا ان يقول: «في بيتي»، ولكن كان ظاهر حاله باعتبار سلطنته على بيته كون تحريمه بلحاظ بيته.

ولا يُعد مثل هذا خيانة في النقل، بل هو أمر يجري عليه الكل بعد ان كان النقل بالمعنى لا بنص اللفظ. والناقل للمعنى لا يتقيد بخصوص اللفظ

وحدوده، بل له ان ينقل المعنى بما يستفيده من ملاحظة الحال.

وبما أن الشارع بما هو شارع انما ينفي الضرر بلحاظ تشريعه ودينه، فنسبة نفي الضرر في الاسلام الى النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) كما تتلاءم مع نطقه بها كذلك تتلاءم مع عدم نطقه بها بملاحظة حاله وشأنه.

فبملاحظة هاتين الجهتين لا يثبت ظهور لنقل الصدوق (رحمه الله) في انه يريد بيان ان كلمة: «في الاسلام» جزء قول النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، بل يمكن ان يكون نقلاً بحسب ملاحظته ظاهر حال الرسول (صلّى الله عليه وآلـه وسلّم) وشأنه.

وثانياً: ان ارتكاز الاشباه والنظائر قد يوقع في الغفلة، وبما ان لهذه الجملة اشباهاً كثيرة مثل «لا رهبانية في الاسلام»، و: «لا مناجشة في الاسلام»، و: «لا اخصـاء في الاسلام»، فقد يكون ذلك منشئاً لاشتباه الصدوق (رحمه الله) في رواية: «لا ضرر» لأنّها شبيهة بتلك النصوص.

وأصالة عدم الغفلة لا يبنى عليها اذا كان احتمال الغفلة معتداً به عرفاً كما في المورد، فيكون نظير مورد معلومية كثرة الغفلة من الناقل، فانه لا يبني على أصالة عدم الغفلة في نقله.

وثالثاً: ان كلمة: «في الاسلام» لو كانت جزء من كلام الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم)، فلا يصح إلا بتقدير، إذ الظرفية لا تصح بلحاظ نفس الضرر إذ لا معنى له كما لا يخفى. كما لا تصح بلحاظ نفي الضرر، لان النفي هٰهنا مفاد الحرف وهو لا يصلح لأن يكون طرفاً للربط، فلا بد من تقدير. بخلاف ما لو كانت راجعة الى كلام الصدوق، بحيث يكون: «في الاسلام» مرتبطاً بـ: «قوله» فيكون المراد: «وقوله في الاسلام لا ضرر...» ويراد من القول التشريع والجعل.

ورابعـاً: ان الـظاهـر انّ هذه الجملة ـ أعني: «لاضرر ولاضرار» ـ غيرمستقلة بالبيان، بل هي من ذيول قصة سمرة أو غيرها، ولا ظهور لكلام الصدوق في انها

واردة ابتداء، لانه ليس في مقام نقل الرواية، بل في مقام الاستدلال بهذه الفقرة فلا ينافي كونها من ذيول واقعة معينة كواقعة سمرة.

ولا يخفى ان رواية سمـرة بجميع صورهـا لم تُرو بهذا النحو ـ أعني: باضافة قيد: «في الاسلام» ـ، وهكذا غير رواية سمرة المذيّلة بنفي الضرر.

وعليه، فيدور الأمر بين احتمال النقص فيها واحتمال الزيادة في رواية الصدوق.

والثابت في محله وان كان تقديم اصالة عدم الزيادة مع التعارض، لقوة احتمال الغفلة الموجبة للنقص من الغفلة الموجبة للزيادة.

إلا ان تظافر النقل مع النقيصة، مع قوة احتمال الزيادة بملاحظة الوجوه الثلاثة المتقدمة يبعدّ جريان أصالة عدم الزيادة.

والحاصل: انه بملاحظة هذه الوجوه لا يبقى مجال للبناء على ثبوت هذا القيد في كلام الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وعدم كونه من كلام الصدوق، لعدم الاطمئنان بذلك وعدم ما يصحح البناء عليه تعبداً.

وأما الوجه الثاني: فان رواية الصدوق (رحمه الله) وان لم تكن مرسلة كأن يقول: «روي عن النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم)...»، لأنه أسند القول الى الرسول (صلّى الله عليه وآله وسلّم) بصورة باتة جزمية، وهكذا يكشف عن بنائه على صدور هذا الكلام من النبي (ص).

إلا ان هذا لا ينفع في صحة البناء على حكايته، وذلك لانه لم يظهر من حكايته انه قد اعتمد على رواية تامة السند كي يكون ذلك منه شهادة على صحة السند، إذ يمكن ان تكون الرواية الواصلة اليه غير تامة السند لكنه اطمئن بصدورها اعتماداً على قرائن قد لا توجب الوثوق لنا لو عثرنا عليها. فلا يمكن الاعتماد على حكايته. فالتفت.

الجهة الثانية: في إمكان البناء على ثبوت قيد: «على مؤمن» بعد قوله:

«لا ضرر ولا ضرار» وعدم إمكانه.

ولا يخفى عليك ان جميع الروايات التي نقلناها خالية عن هذا القيد ما عدا رواية ابن‌مسكان عن زرارة الواردة في قصة سمرة بن جندب.

ولكنها لا تصلح للاستناد اليها، فانها مضافاً الى ورود الوجه الرابع الذي ذكرناه بالنسبة الى رواية الصدوق المتكفلة لاضافة قيد: «في الاسلام». ضعيفة السند، لان بعض أفراد سلسلة السند مجهول للتعبير عنه بـ:«بعض أصحابنا»، فلا تكون حجة. ومن الغريب ان الشيخ (رحمه الله) في الرسائل ذكر هذه الرواية وجعلها من أصح ما في الباب سنداً[1]. فانتبه.

والذي يتحصل لدينا من مجموع ما تقدم: ان الشيء الثابت من النصوص هو خصوص جملة: «لا ضرر ولا ضرار» بلا زيادة كلمة: «في الاسلام» أو: «على مؤمن».

الجهة الثالثة: في ان جملة: «لا ضرر ولا ضرار» هل وردت مستقلة كما وردت جزءً، أو انها لم ترد إلا جزء كلام آخر؟.

والحق: انه لا يمكن الالتزام بورودها مستقلة لوجهين:

الأول: انه لا طريق الى اثبات ذلك لا من طرق العامة ولا من طرق الخاصة.

أما العامة، فانهم وإن أوردوها في احاديثهم مستقلة فقط، فلم يرووا سوى هذه الجملة فقط، لكنا نعلم بانهم حذفوا مواردها للقطع بورودها في بعض الموارد الخاصة، ومنها واقعة سمرة بملاحظة نصوصنا، فانه يكشف عن اغفالهم لمواردها سهواً أو عمداً.

وعليه، فلا يمكن ان يعتمد على نقلها مستقلة في اثبات انها وردت كذلك.

---

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول / ٣١٤ ـ الطبعة الأولى.

نعم، لو رويت بطرقهم بنحوين مستقلة وغير مستقلة، لأمكن دعوى ظهور ذلك في الاستقلال.

وأما الخاصة، فلم ترد في الروايات مستقلة إلا في رواية الصدوق ورواية دعائم الاسلام المتقدمتين.

ولكن لا ظهور لرواية الدعائم في كونها مستقلة الورود، لانه ليس في مقام الحكاية ابتداء، بل في مقام الاستدلال على الحكم الذي بيّنه، فمن الممكن ان يكون نظره (عليه السلام) الى ورود هذه الفقرة في رواية سمرة مثلاً، فذكرها شاهداً.

وأما رواية الصدوق (رحمه الله)، فقد عرفت انه في مقام الاستدلال على فتواه، فلا ظهور لحكايته في ورودها مستقلة كما لا يخفى.

الثاني: انه لا يظهر لهذه الجملة بنفسها وابتداءً معنى محصل من دون سابق ولاحق كما لا يخفى على العارف باساليب الكلام. نعم لو كانت ملحقة بقيد: «في الاسلام» أو: «على مؤمن» لكانت ذات معنى، إلا انك عرفت عدم ثبوت أحد هذين القيدين. فتدبر.

الجهة الرابعة: في تطبيق قاعدة: «لا ضرر ولا ضرار» في مورد الحكم بالشفعة ومورد النهي عن المنع عن فضل الماء ليمنع فضل كلاء، في روايتي عقبة بن خالد.

فقد وقع البحث فيه من ناحيتين:

الناحية الأولى: في صحة تطبيق نفي الضرر والضرار في هذين الموردين.

وعمدة الاشكال في صحة ذلك في مورد الحكم بالشفعة وجهان:

أحدهما: عدم تحقق الضرر فعلاً في بيع حصة الشريك لغير شريكه. نعم قد يتحقق الضرر في المستقبل، كما اذا كان الشريك الجديد سيء الخلق وغير ذلك، فالبيع يكون مقدمة اعدادية للضرر التي قد يترتب عليها الضرر، وقد لا

يترتب وفي مثله لا يصدق الضرر فعلاً كي يصح نفيه بالقاعدة، فهل يقال لبيع السكين أو امضائه انه ضرري لانه مقدمة اعدادية للاضرار بالغير بالجرح؟!.

والآخر: ان نفي الضرر لا يتكفل على تقدير انطباقه سوى نفي اللزوم واثبات الجواز الحكمي من دون أن يثبت حقاً للشريك على حد سائر الحقوق، مع ان الثابت في مورد الشفعة هو الجواز الحقي، فان الشفعة تعد من الحقوق.

واما الاشكال في صحة تطبيق نفي الضرر على مورد منع فضل الماء، فهو وجهان أيضاً:

أحدهما: ان منع المالك فضل مائه عن الغير لا يعدّ اضراراً به، بل هو عدم ايصال للنفع اليه،فلا ربط له بنفي الضرر.

والآخر: ان الملتزم به في هذا المورد هو كراهة المنع لا حرمته.

ومن الواضح ان مقتضى نفي الضرر هٰهنا هو حرمة منع الماء، إذ الضرر ـ على تقديره ـ انما يترتب على الجواز بالمعنى الأعم لا خصوص الاباحة.

ولو ادعى ان مفاد نفي الضرر تحريم الضرر. فالاشكال من هذه الجهة اوضح.

وبالجملة: هذان الموردان لا يصلحان لتطبيق نفي الضرر فيهما بأي معنى فرض له من المعاني التي سيأتي البحث فيها إن شاء الله تعالى.

ومن هنا التجأ البعض الى دعوى: ان ذكر لا ضرر في كلتا الروايتين من باب الجمع في الرواية لا في المروي[1].

كما التجأ المحقق النائيني الى حمل تطبيق نفي الضرر في الموردين من باب الحكمة لا العلة[2].

---

(١) الواعظ الحسيني محمد سرور، مصباح الأصول ٥٢١/١ ـ الطبعة الأولى.

(٢) الخوانساري الشيخ موسى. قاعدة لا ضرر/١٩٥ ـ المطبوعة ضمن غنية الطالب.

والتحقيق: إنـا لا نرى اشكالاً في صحة تطبيق نفي الضرر في هذين الموردين بنحو العلية، فلا تصل النوبة الى ما اشرنا اليه بيان ذلك:

أما في مورد الشفعة..

فالـوجه الأول من الاشكال يندفع: بان بيع الحصة من شخص آخر يكـون معـرضـاً لترتب الضرر على مشاركته للشريك الأول، للجهل بحاله وخصوصياته وما يترتب على اشتراكه في الملك والتصرف. مثل هذا البيع يوجب نقصـاً في مالية حصة الشريك الأول بلا إشكال، وهو ضرر واضح. فالضرر مترتب مباشرة على البيع بملاحظة ان المعرضية للابتلاء بشخص آخر مجهول الحـال يستلزم نقص المـالية وهـو ضرر فعـلي، وليس بملاحظة ترتب الضرر الخارجي، كي يقال ان نسبة البيع اليه نسبة المعدّ لا السبب.

فالاشكال نشأ من ملاحظة الضرر الصادر من الشريك نفسه، والغفلة عن الضرر الحاصل من الشركة نفسها، فانتبه.

وهذا البيان وان تأتى نظيره في موارد القسمة بلحاظ ان جوار مجهول الحال أيضاً يوجب نقص المالية، لكن بعد قيام الدليل الخاص على عدم الشفعة فيهـا، ولو بملاحظة اختلاف مرتبة الضرر فيها عن مرتبته في مورد الشركة، لتوقف تصرف الشريك الأول على إذن الشريك الجديد، بخلاف مورد القسمة. لا يبقى مجال لدعوى تأتي نفي الضرر في موارد القسمة.

وأما الوجه الثاني، فيندفع: بان ثبوت الحق في مورد الشفعة ليس بدليل نفي الضـرر، بل هو بواسطة دليل منفصل بملاك آخر ودليل نفي الضرر لم يتكفل سوى اثبات الجواز، ولا ينافيه ان يقوم دليل آخر على ثبوت الحق. ولا دليل على ان السائل استظهر من كلام الامام (عليه السلام) ثبوت الحق بلا ضرر.

وبالجملة: لا ظهور للتعليل في كونه تعليلاً للحق، بل هو تعليل للجواز

وكونه حقاً ثابتاً بملاك آخر وبدليل آخر.

وأما في مورد منع فضل الماء..

فالـوجه الأول من الاشكال ينَدفع: بان الرواية واردة في مورد يكون للشخص ماء ويكون في جنبه كلاء للرعي، فاذا رعت اغنام الغير في الكلاء عطشت فاحتاجت الىٰ الماء، فاذا منع المالك ماءه عنها كان ذلك سبباً لعدم رعيها في الكلاء لانها تموت عطشاً، فيضطر مالك الغنم الى ترك هذا المرعى الى مرعى آخر.

وهذا أوجه ماقيل في معنى الرواية.

وعليه، فمنع الماء يكون سبباً لمنع الانتفاع بالمرعى، فيكون سبباً للضرر، لان عدم النفـع وان لم يعـدّ ضرراً بقـول مطلق، لكنه في مورد قيام المقتضي للانتفاع يكون المنع عنه معدوداً عرفاً من الاضرار. إذن فمورد الرواية هو ما يكون المنع من فضل الماء موجباً للضرر. فيصح تطبيق نفي الضرر عليه.

وأما الوجه الثاني، فيندفع: بانه لا مانع من الالتزام بالتحريم كما نسب الى جمع من المحققين ، وليس فيه مخالفة لضرورة فقهية.

والذي يتحصل انه لا اشكال في تطبيق لا ضرر في كلا الموردين. ولولا ما ذكرناه لأشكل الأمر على ما سلكه المحقق النائيني في الالتزام بان الملحوظ في تطبيق نفي الضرر هو بيان الحكمة لا العلة، فان مقتضاه التوقف في ظهور نفي الضرر في رواية سمرة في العلية، إذ لا محذور في أخذ الضرر بنحو الحكمة في مورد وبنحو العلة في مورد آخر. لكن بعد وحدة التعبير في جميع النصوص يبعدان يختلف المراد منه، بل الظاهر ان المراد به واحد، بان يكون علة في الجميع، أو حكمة في الجميع. فتدبر.

الناحية الثانية: في ان حكاية قوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «لا ضرر ولا ضرار» في روايتي عقبة المزبورتين في موردي الشفعة ومنع فضل الماء، هل هو

من باب الجمع في الرواية، بمعنى انه صدر في غير هذين الموردين ومنفصلاً عن قضائه فيهما، ولكن جمع الراوي بين روايته ورواية قضائه في موردي الشفعة ومنع فضل الماء؟، أو انه من الجمع في المروي، بمعنى انه جزء من قضائه في مورد الشفعة ومن قضائه في مورد منع فضل الماء؟. ولا يخفى ان البحث في الناحية الأولى متفرع على الثاني، ولا مجال له على الأول الذي قد أصر عليه المحقق شيخ الشريعة الاصفهاني (رحمه الله) في رسالته الصغيرة، بتقريب: ان عبادة بن الصامت نقل أقضية النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم) وهي كثيرة، ونقل من جملتها نفي الضرر والضرار، والشفعة، والنهي عن منع فضل الماء ليمنع فضل كلاء. ونقله ظاهر في انفصال قضائه (صلّى الله عليه وآله وسلّم) بنفي الضرر عن قضائه بالشفعة وعدم منع فضل الماء.

وبملاحظة التشابه بين نقل عبادة ونقل عقبة بعض تلك الأقضية ـ ومنها ما نحن فيه ـ في الالفاظ، بل ربما تكون بلفظ واحد، يحصل الاطمئنان بان ما يروم نقله عقبة هو ما يروم نقله عبادة، وانهما ينقلان وقائع واحدة، وبملاحظة وثاقة عبادة وتثبته في النقل يحصل الاطمئنان بان عقبة في اختلافه مع عبادة في تذييله قضائه (ص) في موردي الشفعة ومنع فضل الماء كان قد جمع بين الرواية لا المروي[1].

ولكن ما أفاده (قدس سره) لا يمكن الالتزام به، فان ظهور رواية عقبة في كلا الموردين في كون قوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «لا ضرر ولا ضرار» جزءً من قضائه بالشفعة أو بعدم منع فضل الماء، وانه (صلّى الله عليه وآله وسلّم) في مقام تعليل قضائه بهما بنفي الضرر والضرار، ببيان كبرى كلية مما لا يكاد ينكر ولا يخفى، خصوصاً روايته الواردة في الشفعة، لتعقيبه نقل لا ضرر ببيان حكم

---

(١) الاصفهاني العلامة شيخ الشريعة، قاعدة لا ضرر/٢٠ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

ما اذا وقعت القسمة وانه لا شفعة بعدها. فان ذلك ظاهر غاية الظهور انه لم ينتقل في حكايته قول النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «لا ضرر ولا ضرار» الى بيان قضاء آخر صدر منه (ص) في واقعة أخرى، بل هو في مقام بيان ما صدر من الاحكام في مورد بيع الشريك.

وبالجملة: رواية عقبة بمقتضى ظهورها تأبى عن حملها على الجمع في الرواية.

ومجرد رواية عبادة قضاءه (ص) في هذين الموردين بلا تذييل بنفي الضرر والضرار، لا يصلح ان يكون قرينة على رفع اليد عن هذا الظهور بل الصراحة.

مع ان وثاقة عبادة لا تدعو الى ذلك، بعد ان كانت سلسلة السند اليه ليست بتلك المرتبة من الوثاقة.

مضافاً الى العلم بان عبادة لم يكن بصدد نقل موارد ورود نفي الضرر، بل بصدد نقل الكبرى الكلية لا غير بقطعها عن موردها، إذ من الواضح ورود نفي الضرر في واقعة سمرة ولم ينقلها عبادة أصلاً. فلا يكون نقله: «لا ضرر ولا ضرار» منفصلاً عن القضاء بالشفعة دليلاً على عدم وروده في ذلك المورد. خصوصاً بملاحظة ما تقدم منا في الجهة الثالثة من عدم تصور معنى محصل لهذه الجملة اذا وردت مستقلاً. فراجع.

ولعل منشأ الالتزام بان المورد من موارد الجمع في الرواية هو الاشكال الذي عرفته من الناحية الأولى ـ كما صرح به بعض ـ. لكن عرفت اندفاعه بحذافيره فلا مقتضى للتكلف، والله سبحانه العالم.

الجهة الخامسة: في معنى مفردات هذه الفقرة، أعني: «لا ضرر ولا ضرار».

أما لفظ: «الضرر»، فلا شبهة في انه يصدق على مطلق النقص في المال والعرض والبدن.

وهل يصدق على عدم النفع؟. لا شبهة في عدم صدقه على عدم النفع اذا لم يكن في معرض الوصول بتمامية مقتضيه.

إنما الاشكال في صدقه على عدم النفع اذا كان في معرض الوصول، كما لو كان مقتضى النفع وشرطه تاماً فمنع من تحققه.

ولا يخفى ان هذا النحو يتصور على نحوين:

أحدهما: ان يكون النفع في معرض الوصول الى هذا الشخص كزيد ـ مثلاً ـ، ولكن لا بخصوصيته وبما أنه زيد، بل بما انه فرد من افراد العنوان الكلي المنطبق عليه الذي يصل اليه النفع عادة. غاية الأمر ان العنوان انحصر فرده بزيد. مثلاً، إذا كان في بلد النجف خبازاً واحداً، فعند حلول موسم الزيارة يكون مقدار بيعه للخبز كثيراً جداً، ولكن شراء الزوار منه لا لخصوصيته بل بما انه خبازٌ، وانما يقصدون الشراء منه خاصة لانحصار الكلي به. والأمثلة على ذلك كثيرة.

والآخر: ان يكون النفع في معرض الوصول للشخص الخاص بخصوصيته.

كما اذا كان الناس يُشاورون زيداً ويتركون غيره من مماثليه من جهة حسن خلقه ومساهلته في باب المعاملة.

ولا يخفى ان العرف يطلق لفظ الضرر على عدم النفع في كلا هذين الموردين. ففي المثال الأول لو فتح شخص آخر دكاناً لبيع الخبز فسبّب ذلك قلة الشراء من الأول يقول الأول اني قد تضررت بفتح الآخر دكاناً لبيع الخبز، وانه قد ضرني، كما يقال في الفارسية: «ضرر به من زده».

وهكذا في المثال الثاني لو صرف شخص آخر الناس عن زيد اليه بأفضل من أخلاق زيد، يقول زيد انه تضرر بذلك وان فلاناً ضرّه.

وبالجملة: صدق الضرر عرفاً في هذه الموارد لا ينبغي الاشكال فيه. إلا

ان الالتزام بانطباق قاعدة نفي الضرر في الأول ـ بأي معنى من المعاني المفروضة لها من النهي أو نفي الحكم أو غيرهما ـ مما لا يقول به أحد، ويستلزم تأسيس فقه جديد.

فهل يلتزم أحد بحرمة فتح الآخر دكاناً يوجب تقليل الشراء من الأول؟. فهو وان كان ضرراً موضوعاً ،لكن ليس له حكمه الذي نبحث عنه في قاعدة نفي الضرر. وأما الثاني: فهو مما لا يمكن الالتزام بانطباق القاعدة المبحوث عنها عليه بقول مطلق وان امكن الالتزام به في بعض الموارد، إذ لا أظن ان احداً يلتزم بحرمة فتح دكان في قبال زيد وصرف الناس عن زيد ووجههم اليه، أو بحرمة صرف المشتري من زيد لخصوصيته الى عمرو.

نعم، في مثل ما لو كان ماء جار كان بمقتضى طبع جريانه يمرّ بدار زيد، يمكن الالتزام بحرمة تحويل مجراه عن دار زيد.

ومما ذكرناه في تحقيق معنى الضرر يظهر ان تقابله مع النفع ليس بتقابل التضاد لصدقه على عدم النفع. وليس بتقابل العدم والملكة لصدقه على النقص وهو أمر وجودي، بل هو أعم من النقص المضاد للنفع ومن عدم النفع في المورد الذي فيه اقتضاء للنفع المقابل للنفع بتقابل العدم والملكة.

وكيف كان فهذا ليس بمهم فيما نحن بصدده، وانما المهم تحقيق معنى الضرر وتحديده وانه خصوص النقص أو اعم من عدم النفع في موارد وجود المقتضي للنفع، وقد عرفت تحقيق ذلك.

وهذا أولى من صرف البحث الى الكلام في صحة دعوى ان التقابل بينهما تقابل التضاد، كما هو ظاهر اهل اللغة[1]. أو العدم والملكة كما هو ظاهر صاحب الكفاية[2]، وعدم صحتها بعد فرض ان الضرر بمعنى النقص. لأنه بحث

---

(١) الضرُّ و الضُرُّ: ضدّ النفع، اقرب الموارد والنهاية ـ الضَرّ: ضدّ النفع، الصحاح.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول / ٣٨١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

اصطلاحي صرف لا أهمية له فيما نحن فيه، بل كان ينبغي تحقيق معنى الضرر وحدوده كما عرفت.

وبذلك تظهر لك المسامحة في حاشية المحقق الأصفهاني. فراجع[1].

وأما لفظ: «الضرار»: فقد قيل في معناه: انه فعل الأثنين وانه الجزاء على الضرر. ولعل الوجه في ذلك ما اشتهر ان مصدر باب المفاعلة يدل على تحقق المبدأ من اثنين كالقتال والضراب. والضرار منها لانه مصدر من المضارّة.

ولكن تصدى المحققون والمتتبعون[2] الى انكار هذا الأمر المشهور بسرد الشواهد الكثيرة من الكتاب والسنة والاستعمالات العرفية مما لا يراد بها فعل الاثنين من المصدر. فراجع تعرف. وذلك يكفي تشكيكاً أو منعاً لهذا القول.

هذا مضافاً الى انه لم يرد به ذلك في رواية سمرة قطعاً، لأنه طبّق عنوان: «المضار» على سمرة مع انه لم يتحقق الضرر من الانصاري، بل كان سمرة منفرداً به.

مع أن المنفي ان كان فعل الاثنين الحاصل في زمان واحد، فنفس نفي الضرر يتكفل نفيه فلا يزيده نفي الضرار شيئاً. وان كان المنفي فعل الثاني الحاصل بعنوان الجزاء، فهو يتنافى مع مفاد قوله تعالى: ﴿**فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم**﴾[3] فلا يمكن الالتزام به.

إذن فتحقيق صحة هذا القول في معنى الضرار وعدم صحته لا أهمية له فيما نحن فيه.

كما انه لاأهمية لتحقيق صحة ما أفاده بعض المحققين بعد ردّ هذا القول. من: ان مصدر باب المفاعلة يدل على نفس المبدأ ولكن بضميمة ملاحظة تعديه

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٣١٧ ـ الطبعة الأولى.

(٢) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٣١٧ ـ الطبعة الأولى.

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٩٤.

الى المفعول وتعلقه بالغير، فالضرار يدل على الضرر الملحوظ وقوعه على الغير، بخلاف الضرر، فانه يدل على نفس المبدأ بلا ملاحظة جهة تعدّيه الى الغير .

وذلك لان مرجع هذا القول الى كون معنى الضرار هو حصة خاصة من الضرر، ومن الواضح انه يكفي في نفيه نفي الضرر، فالالتزام به لا يزيدنا شيئاً.

كما ان الالتزام بان الضرار بمعنى التصدي الى الضرر[1]، ان أريد به مجرد التصدي ولو لم يتحقق الضرر، فلا يلتزم بنفيه وحرمته قطعاً. وان اريد به التصدي المقارن للضرر، فهو مما يكتفى فيه بنفي الضرر. فلا أثر لتحقيق هذا القول أيضاً.

كما انه لا أثر لتحقيق ما أفاده المحقق النائيني في معناه من: انه قصد الضرر وتعمده، وتطبيقه على سمرة بهذه الملاحظة[2].

وذلك لاندراجه في الفقرة الأولى ـ أعني: نفي الضرر ـ، خصوصاً إذا كان المقصود بنفي الضرر النهي عنه، لاختصاص متعلق النهي بما اذا كان عن قصد وإرادة.

وبالجملة: جميع ما ذكر في معنى الضرار لا أهمية لتحقيقه ومعرفة الصحيح منه، فلا داعي الى اتعاب النفس في ذلك، بل الأولى صرفها في ما هو أهم.

وأما لفظ: «لا»: فلا يخفى انها نافية لا ناهية، لان: «لا» الناهية لا تدخل على الاسم، بل تدخل على الفعل المضارع. فانتبه.

الجهة السادسة: في ما هو المراد من الهيئة التركيبية ـ أعني: «لاضرر» ـ والمحتملات المذكورة فيها أربعة:

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٣١٨ ـ الطبعة الأولى.

(٢) الخوانساري الشيخ موسى. قاعدة لا ضرر/١٩٩ ـ المطبوعة ضمن غنية الطالب.

الأول: ان يكون المقصود بها النهي عن الضرر وتحريمه، وهو المنسوب الى العلامة شيخ الشريعة (قدس سره)[1].

ويمكن أن يبيّن هذا المدعى بنحوين:

أحدهما: ان تكون الجملة خبرية مستعملة في مقام الانشاء، فيكون الداعي الى الاخبار عن نفي الضرر هو انشاء النهي عن الضرر، نظير استعمال الجملة الخبرية الموجبة بداعي انشاء الوجوب، مثل: «يعيد صلاته» و: «يغتسل».

وقد ذكر في محله: ان الجملة الخبرية الايجابية في مقام الانشاء تكون في الدلالة على الوجوب آكد من الجملة الطلبية، لكشفها عن شدة المحبوبية بنحو يرى الطالب حصول مطلوبه فيخبر عنه.

ونظير هذا البيان يتأتى في الجملة الخبرية السلبية المستعملة في مقام انشاء الحرمة.

والآخر: ان تكون الجملة خبرية مستعملة في مقام الاخبار عن عدم الضرر حقيقة، لكن المقصود الأصلي لهذا الاخبار هو الاخبار عن الملزوم، وهو وجود المانع الشرعي من الضرر الخارجي، وهو الحرمة، بملاحظة ان العدم يكون لازماً للمنع الشرعي والنهي الصادر من الشارع المتوجه للمكلف المطيع.

ومثل هذا النحو من الاستعمال كثير في العرفيات،فكثيراً ما يُخبر ـ رأساً ـ عن عدم المعلول، ويكون المقصود الأصلي الاخبار عن وجود المانع، فيقال انه لا يتحقق احتراق الثوب في البيت، ويكون المقصود بيان رطوبته المانعة عنه. ونحو ذلك كثير. فلاحظ.

الثاني: ان يكون المقصود نفي الحكم الشرعي المستلزم للضرر، فينفى

---

(١) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الأصول ٢ / ٥٢٦ ـ الطبعة الأولى.

المسبب ويراد نفي السبب، وهو الذي قرّبه الشيخ (رحمه الله)[١].

وهو مما يمكن ان يبيّن بنحوين أيضاً:

أحدهما: ان يكون المراد بالضرر في قوله: «لا ضرر» سببه، وهو الحكم، فيكون إطلاق الضرر عليه أطلاقاً مسامحياً إدعائياً من باب اطلاق لفظ المسبب وارادة السبب، نظير اطلاق لفظ: «الاحراق» على القاء الثوب في النار واطلاق لفظ: «القتل» على الرمي أو الذبح.

وبالجملة: يكون ما نحن فيه من استعمال لفظ المسبب في السبب ادعاءً، فيراد من: «لا ضرر»: « لا حكم ضرري».

والآخر: ان يكون المراد نفي نفس الضرر حقيقة، ولكن المقصود الأصلي هو الاخبار عن نفي سببه وهو الحكم الشرعي.

والأخبار عن ثبوت المسبب او نفيه بلحاظ ثبوت السبب أو نفيه كثير عرفاً، نظير الاخبار عن مجيء المرض ويكون الملحوظ بيان مجيء سببه، أو الاخبار عن عدم مجيء العدو للبلد ويكون المقصود بيان عدم توفر اسباب المجيء لديه، أو الأخبار بمجيء الهلاك والمراد بيان مجيء سببه. ونحو ذلك.

الثالث: ان يكون المقصود نفي الضرر غير المتدارك، وهو مما يمكن ان يبين بنحوين أيضاً.

أحـدهما: ان يكون المنفي رأساً هو الحصة الخاصة، وهي الضرر غير المتدارك، بان يراد من الضرر: الضرر الخاص، ويكون المقصود بيان لازمه، وهو ان كل ضرر موجود متدارك فيدل على ثبوت الضمان، كما يقال: ان كل مجتهد يلبس العمامة، في مقام بيان عدم اجتهاد شخص لا يلبس العمامة.

والآخر: ان يكون المنفي هو الطبيعة بلحاظ تحقق التدارك في الأضرار

---

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول / ٣١٤ ـ الطبعة الأولى.

الواقعة خارجاً، فان الضرر وان كان يصدق بحسب الدقة في مورد التدارك، لكن لا يصدق عرفاً، فيصح نفي الضرر اذا تحقق تداركه، ولذا يقال لمن غُصب منه مال وعُوض بمثله: انك لم تتضرر لانك أخذت مثله.

ففيما نحن فيه يكون المنفي هو الضرر بلحاظ تشريع التدارك الموجب لعدم صدق الضرر عرفاً.

ولا يخفى ان النص على هذا الاحتمال يختص بنفي الضرر على الغير لا الضرر على النفس، إذ لا معنى للتدارك بلحاظ ضرر النفس.

وعلى هذا الاساس تنحل مشكلة عدم ثبوت خيار الغبن مع العلم بالغبن، بناء على كون مدرك الخيار هو قاعدة نفي الضرر، إذ وجهّه الاعلام بما لا يخلو من مناقشة، كدعوى عدم شمول القاعدة على مورد الاقدام لعدم الامتنان ونحو ذلك. ولكن على هذا الاحتمال يتضح وجهه، لان الضرر الواقع على المشتري بالغبن لم يكن من البائع خاصة، بل هو مشترك بين البائع والمشتري نفسه، لعلمه بالغبن واقدامه، وقد عرفت عدم شمول القاعدة لضرر النفس. فلاحظ وتحقيق الكلام موكول الى محله.

الرابع: ان يكون المقصود نفي الحكم الثابت للموضوع الضرري، فيراد من نفي الضرر نفي أحكام الموضوع الضرري من باب نفي الحكم بلسان نفي موضوعه نظير: «لا شك لكثير الشك» و: «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب» ونحو ذلك.

وهذا الوجه مما بنى عليه صاحب الكفاية (رحمه الله) في نفي الضرر وشبهه من نفي العسر والحرج[1].

وتظهر الثمرة بين ما أفاده وبين مختار الشيخ في بيان نفي الاحتياط بأدلة

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول / ٣٨٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

نفي العسر والحرج في مقدمات دليل الانسداد. فراجع تعرف.

هذه هي المحتملات الأربعة المذكورة، وقد عرفت ان لكل منها شواهد وأمثلة عرفية.

فيقع الكلام في أن ايها المرجّح؟ فنقول وعلى الله سبحانه الاتكال:

ان ما أفاده صاحب الكفاية لا يقبل القبول، لأن نفي الحكم بلسان نفي الموضوع وان تعارف في الاستعمالات العرفية والشرعية، لكن المتعارف توجه النفي الى نفس موضوع الحكم الشرعي، ويراد نفي الآثار المترتبة عليه شرعاً، نظير: «لا شك لكثير الشك». فان الشك في الصلاة له احكام خاصة فيقصد نفيها عن شك كثير الشك بهذا اللسان.

والنفي في ما نحن فيه تعلق بنفس الضرر، وهو مما لا أثر له يراد نفيه بنفيه، ولو كان له أثر فلا يقصد جزماً نفيه ورفعه، بل هو يترتب على تحقق الضرر مع انه اجنبي عن مدعى صاحب الكفاية.

وقياس المورد على مورد رفع الاضطرار بحديث الرفع قياس مع الفارق، لان الرفع في حديث الرفع تعلق بالفعل في حال الاضطرار لا بنفس الاضطرار، فيكون مقتضاه نفي الآثار المترتبة عليه في حال الاضطرار. وليس كذلك فيما نحن فيه، لان المنفي هو الضرر نفسه لا الفعل الضرري.

ثم إن نظر صاحب الكفاية..

إن كان الى دعوى ان لسان الحديث وما شابهه هو تنزيل الموجود منزلة المعدوم بلحاظ عدم ترتب أثره عليه، فينفى ادعاءً ومسامحة.

فيرد عليه اشكال آخر: وهو ان الذي يتوخاه صاحب الكفاية هو الالتزام بعدم ترتب الأثر على الموضوع الضرري وانتفاء حكمه أيضاً من وجوب أو حرمة أو غيرهما.

ومن الواضح ان تنزيل الموجود منزلة المعدوم انما يصح بلحاظ عدم ترتب

أثره المترقب عليه. كعدم ترتب الصحة او اللزوم على البيع الضرري، فيقال انه لا بيع.

ولا يصح ذلك بلحاظ عدم ثبوت حكمه له، فلو لم يجب الوضوء الضرري لا يصح ان يقال إنه لا وضوء.

وبالجملة: لا يصح التنزيل المزبور بلحاظ انتفاء الحكم التكليفي المتعلق بالفعل الضرري، فلا يتوصل صاحب الكفاية الى ما يبغيه بها التزم به.

نعم، اذا كان نظره الى دعوى تكفل الحديث وما شابهه نفي الموضوع حقيقة في عالم التشريع، فيدل على انتفاء اثره وانتفاء حكمه، لم يرد عليه هذا الايراد، إذ يصح نفي الفعل عن عالم التشريع إذا كان حكمه التكليفي منفياً، كما هو واضح. وكيف كان، فالعمدة هو الايراد الأول الذي ذكرناه، وقد كنا نتخيّل انّه مغفول عنه في الكلمات لكن اطلعنا على تعرض غير واحد[1] له وفي مقدمتهم شيخ الشريعة (رحمه الله)[2].

وأما احتمال كون المقصود نفي الضرر غير المتدارك.

فقد أورد عليه بوجوه عمدتها ثلاثة:

الأول: ما أفاده الشيخ (رحمه الله) في رسالته من ان التدارك المانع من صدق الضرر عرفاً هو التدارك الخارجي لا مجرد الحكم بالضمان أو وجوب التعويض ونحو ذلك، فانه لا يمنع من صدق الضرر حقيقة[3].

وعليه، فالتدارك الجعلي التشريعي لا يصحح نفي الضرر كما يحاول المدعي اثباته.

الثاني: ما أفاده المحقق النائيني (رحمه الله) من ان مقتضى هذا الوجه

---

(١) الواعظ الحسيني محمد سرور، مصباح الأصول ٥٢٧/٢ ـ الطبعة الأولى.

(٢) الاصفهاني العلامة شيخ الشريعة، قاعدة لا ضرر/٢٤ ـ طبعة مؤسسة النشر الاسلامي.

(٣) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى، فرائد الأصول / ٣١٥ ـ الطبعة الأولى.

تكفل الحديث لتشريع الضمان، مع انه لم نر من العلماء من استدل على ثبوت الضمان في مورد مّا بحديث نفي الضرر مع ورود بعض النصوص في باب الضمان المأخوذ في موضوعها الضرر الموجب لتنبههم الى ذلك على تقدير الغفلة عنه، مما يكشف عن عدم فهم العلماء ذلـك من الحديث، وبما انهم أهل عرف ولسان، يكشف ذلك عن ان هذا الوجه بعيد عن الفهم العرفي، فلا يمكن أن يصار اليه[1].

الثـالث: ما أفـاده في الكفـاية من استهجـان التعبير بالضرر وارادة خصوص حصة منه، فيراد من لفظ الضرر: «الضرر غير المتدارك»[2].

هذا محصل الايرادات على هذا الوجه.

ولا يخفى عليك ان الأخير منها انما يتوجه على التقريب الأول للاحتمال المذكور.

أما على التقريب الثاني، فلا يتوجه عليه، لان المنفي ـ بالتقريب الثاني ـ هو طبيعي الضرر.

ومن الغريب ان المحقق الأصفهاني يقرر بدائياً إشكال الكفاية بلا ايراد عليه، ثم ينبّه في آخر كلامه بمناسبة أخرى على هذا التقريب السالم عن ورود الاشكال، فراجع كلامه[3].

وأمـا ما أفـاده الشيخ (رحمه الله)، فيمكن دفعه بما أشار اليه المحقق الأصفهاني من: أن الحكم الوضعي بالضمان يجبر النقص المالي بنفسه، لانه حكم باشتغال ذمة الضامن للمضمون له، فيملك المضمون له في ذمة الضامن قيمة ما أضرّه به، فلا يفوته شيء بذلك، فلا يتحقق الضرر

---

(١) الخوانساري الشيخ موسى. قاعدة لا ضرر/٢٠٠ ـ المطبوعة ضمن غنية الطالب.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول / ٣٨١ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٣) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٣٢٠ ـ الطبعة الأولى.

وأمـا ما أفـاده المحقق النائيني (رحمه الله)، فيمكن التفصي عنه: بأن حديث نفي الضرر..

إن كان متكفلاً لانشاء التدارك والضمان في مورد الضرر، تم ما ذكره من انه لازمه كون الضرر من اسباب الضمان، مع انه لم يذكر ذلك في كلمات العلماء والفتاوي.

وامـا ان كان متكفلاً للاخبار عن عدم ترتب الضرر لتشريع التدارك والضمان في موارده لكن لا بعنوان الضرر بل بعناوين أخرى ملازمة له كالاتلاف والتغرير ونحوهما ـ نظير ما ذكرناه في رواية مسعدة بن صدقة المذكورة في أخبار أصالة الحلّ من انها لا تتكفل جعل أصالة الحلّ، بل تتكفل الإخبار عن جعل الحلية في موارد الشك بعناوين مختلفة من يد واستصحاب ونحوهما ـ فلا يكون مقتضى ذلك كون الضرر من أسباب الضمان بل سببه هو العنوان الآخر الملازم له كالاتلاف، فعدم ذكر الضرر من اسباب الضمان في كلمات العلماء لا ينافي تكفل الرواية بيان تشريع الضمان في موارد الضرر، لذكرهم الاسباب المأخوذة في الحكم بالضـمان في أدلة تشريعه، ولا معنى لذكرهم الضرر بعد أن لم يكن بعنوانه سبباً.

نعم، عند الشك في ثبوت الضمان في مورد من موارد الضرر لعدم دليل خاص يساعد عليه يمكن التمسك بهذا الحديث لاثبات تشريع الضمان فيه ولو كان موضوعه مجهولاً. ولعل من تلك الموارد مورد تفويت المنفعة الذي وقع الكلام في ترتب الضمان عليه. وقد بنى البعض على الضمان لأنه من مصاديق الاتلاف. فتدبر جيداً.

ثم انه قد أورد على هذا الوجه بوجه رابع وهو: ان كل ضرر في الخارج ليس مما حكم الشارع بتداركه تكليفاً أو وضعاً، فلو تضرر تاجر باستيراد تاجر آخر اموالاً كثيرة لم يجب تداركه لا تكليفاً ولا وضعاً، والالتزام بوجوب التدارك

في أمثاله يستلزم تأسيس فقه جديد[١].

وهـذا الايراد لا يختص به هذا الـوجه بل هو وارد على جميع الوجوه الأربعة، لأن الاستيراد اذا كان ضررياً فيلزم ان يبنى على تحريمه كما هو مقتضى الوجه الأول، أو على عدم صحة البيع أو عدم لزومه، كما هو مقتضى الوجه الثاني والرابع. مع انه لا يلتزم به.

فلا بد من التصدي لدفعه، وقد اشرنا الى بعض الكلام فيه في تفسير: «الضرر»، وسيجيء توضيح الكلام فيه ان شاء الله تعالى.

والذي تحصل ان شيئاً مّما ذكر من هذه الايرادات غير وارد.

والـذي يبدو لنا ان هذه الايرادات التماس لوجه الارتكاز الموجود في النفس، فان الارتكاز العرفي والذوق الفقهي لا يساعد على هذا الوجه، فصار كل منهم الى بيان سبب ذلك بوجه خاص قد عرفت ما فيه.

والعمدة في دفع هذا الوجه أن يقال: إن الضرر له نسبتان وارتباطان نسبة الى الفاعل الصادر منه الضرر ونطلق عليه الضارّ، ونسبة الى المفعول الواقع عليه الضرر ونطلق عليه المتضرر. ومن الواضح ان التدارك ينفي صدق الضرر عرفاً بالنسبة الى المتضرر، فيقال له إنك لم تتضرر، ولا ينفى صدقه على الضار، فانه لا يقال له عرفاً إنك لم تضر زيداً بل يقال له انك أضررته فتداركه. كيف؟ ومـوضـوع التدارك هو صدور الضرر منه، والتدارك فرعه كما لا يخفى. ومن الظاهر ان الملحوظ في الحديث ـ خصوصاً بملاحظة تطبيق المضار على سمرة ـ هو نفي الضـرر بلحاظ نسبته الى الضار لا المتضرر، فلا يناسب حملها على تشريع التدارك.

وببيان آخر: ان المنفي في الحديث هو الضرر بقول مطلق، وهو لا يصح

---

(١) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الأصول ٢ / ٥٢٩ ـ الطبعة الأولى.

لو كان بملاحظة جعل التدارك، لانه بهذه الملاحظة لابدّ ان يقيد بالضرر بالنسبة الى المتضرر نفسه لا ان ينفى مطلقاً. فلاحظ.

والذي يتحصل مماذكرناهو بطلان الاحتمالين الثالث والرابع فيبقى لدينا الاحتمال الأول والثاني.

أما الثاني، فقد استشكل فيه:

أولاً: بان اطلاق لفظ المسبب على السبب وان تعارف في الاستعمالات، إلا انه انما يصح في الاسباب والمسببات التوليدية كالالقاء والاحراق، والرمي والقتل. فيقال عن الالقاء إنه إحراق، ويقال عن الرمي إنه قتل.

أما في مثل المقدمات الاعدادية، فلا يطلق عليها اسم المسبب وذي المقدمة، فلا يقال لبيع السكين انه قتل اذا ترتب عليه ذبح المشتري لشخص بالسكين الذي اشتراه.

ومن الواضح ان نسبة التكليف الى الفعل الضرري ليست نسبة السبب التوليدي الى مسببه، بل نسبة المعدّ، لتخلل الارادة والاختيار من المكلّف، كيف؟ والفعل لتحريك الارادة من المكلف.

وعليه، فلا يقال عن التكليف إنه ضرر، اذا كان مما يترتب عليه الضرر. فلا وجه لدعوى كون المراد من نفي الضرر نفي الحكم الضرري.

وقد يجاب عن هذا الاشكال: بانه وإن كانت الارادة تتخلل بين الفعل والتكليف، لكن هذا لا ينافي نسبة الفعل الى المولى المكلِّف إذا كانت له قوة قاهرة تُلزم المكلَف بامتثال حكمه بنحو يكون تجاه مولاه ضعيف الارادة، ولذا ينسب القتل الى السلطان اذا أمر جنده بقتل أحد، فيقال: إن السلطان قتله، لأجل ان ارادة الجندي تجاه أمر السلطان كلا إرادة.

وعليه، فمن الممكن ان يكون الملحوظ في نفي الضرر مقام الطاعة وامتثال العبد أمر مولاه، بحيث يكون الأمر هو الجزء الأخير للارادة والتحرك

نحو العمل، فيصح بهذا اللحاظ إطلاق الضرر على الحكم ونفي الحكم بلسان نفي الضرر.

وثانياً: ان الضرر اما اسم مصدر أو هو مصدر لم تلحظ فيه جهة الصدور، بل هو تعبير عن نفس المبدأ، وليس كالاضرار يحكى به عن المبدأ بملاحظة جهة الصدور فيه، فالضرر كالوجود والاضرار كالايجاد، ومثله لا يصح اطلاقه على سببه التوليدي، بل الذي يصح هو اسم المسبب الملحوظ فيه جهة الصدور، فمثل الاحراق يصح اطلاقه على الالقاء، أما لفظ الحرقة فلا يصح اطلاقه على الالقاء.

وعليه، فلا يقال للحكم انه ضرر وإن صح ان يقال انه إضرار. والى هذا أشار المحقق الأصفهاني (رحمه الله) في حاشيته على الكفاية[1]. وهو اشكال متين لا دافع له.

هذا ولكن لا يخفى عليك ان هذين الايرادين انما يتوجهان على هذا الاحتمال بالتقريب الأول.

أما على التقريب الثاني الراجع الى دعوى كون المنفي نفس الضرر حقيقة وجدّاً وانما المقصود الأصلي بيان لازمه من رفع الحكم الضرري باعتبار نشوء الضرر منه، فلا مجال لهذين الاشكالين، اذ لم يطلق الضرر على الحكم بل استعمل في معناه الحقيقي وأريد نفي الحكم بالملازمة، بل يكون هذا الاحتمال بالتقريب الثاني احتمالاً وجيهاً ثبوتاً لعدم اشكال فيه، واثباتاً لان له نظائر في الاستعمالات العرفية كما تقدم.

وأما الأول: ـ وهو احتمال تكفل الحديث النهي عن الضرر ـ فقد أورد عليه:

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٣٢٠ ـ الطبعة الأولى.

أولاً: بعدم معهودية استعمال مثل هذا التركيب وارادة النهي منه جداً. وهذا الايراد ذكره في الكفاية[1].

وثانياً: أنه بعيد كما أفاده المحقق النائيني، ولعله لأجل انه خلاف الظاهر فلا يصار اليه إلا اذا قامت قرينة عليه أو انحصر المراد به ـ كما في مثل: «لا يعيد صلاته» ـ وليس الأمر فيما نحن فيه كذلك[2].

ولا يخفى ان هذين الايرادين ـ لو تمّا ـ لا يردان إلا على التقريب الأول لهذا الاحتمال. أما على التقريب الثاني الراجع الى دعوى استعمال الجملة في نفي الضـرر حقيقة بداعي الاخبار ويكون المقصود الأصلي بيان ايجاد المانع من الضرر وهو النهي عنه، فلا مجال لهذين الايرادين، إذ لم يستعمل في مقام النهي كي يقال انه لم يعهد ذلك في مثل هذا التركيب، أو انه خلاف الظاهر، لأن الجملة خبرية فلا يصار اليه إلا بدليل، بل استعمل في معناه الحقيقي واريد جعل الحرمة بالملازمة، ولا بُعد فيه بَعد ان عرفت ان لهنظائر عرفية في مقام المحاورة.

والمتحصـل: ان الـوجهـين الأولـين في حديث نفي الضرر بالتقريبين المزبورين لا محذور فيهما.

ولا يخفى عليك انهما بملاك واحد وملاحظة جهة واحدة، وهي بيان عدم المعلول مع كون الغرض الأصلي هو بيان عدم تحقق أحد اجزاء علته غاية الأمر ان الملحوظ في الاحتمال الثاني، هو بيان عدم المعلول ـ وهو الضرر ـ من جهة عدم تحقق مقتضيه، وهو الحكم المستلزم للضرر، فيدل على رفع الحكم الضرري. والملحوظ في الاحتمال الأول بيان عدم المعلول من جهة تحقق مانعه، وهو الحرمة المانعة من تحقق الضرر، فيدل على تحريم الضرر.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول ٪ ٣٨٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

(٢) الخوانساري الشيخ موسى. قاعدة لا ضرر/٢٠٠ ـ المطبوعة ضمن غنية الطالب.

وقد عرفت ان كلا الاستعمالين متداول عرفاً، فمثلاً اذا توجه سيل ماء على بيت شخص بحيث يشكل خطراً عليه، فقد يقول القائل انه لا خطر على صاحب البيت ويكون قصده بيان تفرق السيل وتبدده في الرمال فلا مقتضي للخطر. وقد يقول انه لا خطر على صاحب البيت ويكون قصده بيان وجود مانع يصدّ السيل عن الوصول الى البيت فيرتفع الخطر، وهو في كلا الاستعمالين اخبر عن ارتفاع الخطر حقيقة وكان في نفس الوقت يقصد بيان لازمه من عدم المقتضي أو وجود المانع. فلا مخالفة للظاهر في هذا الاستعمال.

ولأجل ما ذكرنا كان الاحتمالان الأول والثاني كفرسي رهان لا يمكن ترجيح أحدهما على الآخر، لعدم وجود ما يعينه.

نعم قد يقال بترجيح الثاني بملاحظة تطبيق القاعدة في بعض الروايات على مورد لا يحرم الضرر فيه، بل الثابت فيه ارتفاع الحكم الضرري، وهو مورد الأخذ بالشفعة، فان بيع الشريك حصته من غير شريكه ليس محرماً، بل لالزوم له لأجل الضرر، فالالتزام بالوجه الأول يتنافى مع تطبيق الحديث في مورد الشفعة.

ولكن في قبال هذا الاشكال إشكال آخر على الوجه الثاني نظيره، فان الحديث طُبق أيضاً في مورد لا حكم فيه من الشارع يستلزم الضرر فلابدّ ان يحمل فيه على ارادة النهي والحرمة، وهو مورد قضية سمرة بن جندب.

وتوضيح ذلك: ان الحكم الشرعي على نحوين اقتضائي كالوجوب والحرمة، وغير اقتضائي كالاباحة. والحكم الذي يستلزم الضرر ويكون منشئاً لتحقق الضرر خارجاً هو الحكم الاقتضائي، لانه يكون داعياً للمكلف نحو العمل ويتحرك المكلف نحو الفعل بملاحظة وجوده. وأما الحكم الترخيصي مثل الاباحة، فبما انه لا اقتضاء فيه ولا تحريك، فلا يكون منشئاً للضرر، لان مرجع الاباحة الى بيان عدم المانع من قبل الشارع وبيان عدم الملزم من قِبلَه، فهو لا

اقتضاء بالنسبة الى الفعل وبالنسبة الى الترك، ومثله لا يصحح استناد الضرر الى المولى، إذ ما لا اقتضاء فيه بالنسبة الى الفعل كيف يصحح نشوء الفعل من قِبلَه؟. ومجرد التمكن من المنع وعدم التصدي له لا يصحح اسناد الفعل اليه، فلو رأيت شخصاً يريد قتل زيدٍ وكنت متمكناً من منعه وصدّه فلم تصدّه فقتله، فهل يصح ان يُسنَد القتل اليك؟ لا اشكال في عدم صحته.

واذا اتضح ذلك، فمن الواضح انه في قضية سمرة لا الزام من قبل الشارع لسمرة في العبور على بيت الانصاري بدون إذنه، كي يكون هذا الحكم مرتفعاً لأجل الضرر، بل غاية ما هناك هو جواز العبور، ومثله لا يستلزم الضرر كما عرفت، فتطبيق نفي الضرر بلحاظ نفي الحكم الضرري في هذا المورد غير صحيح، فلابدّ ان يكون الملحوظ فيه جهة ايجاد المانع وهو تحريم الضرر.

إذن، فكل من الوجهين لا يخلو عن اشكال.

نعم، لو التزم ان الضرر في موارد الاباحة يستند الى الاذن الشرعي والاباحة الشرعية، لم يكن في تطبيق الحديث في قضية سمرة بلحاظ رفع الاباحة إشكال. وعليه فلا اشكال في الالتزام بالوجه الثاني، ويكون لازماً للتحريم في بعض الموارد مما كان الحكم المرتفع فيه هو الجواز. ونتيجته تكون ملازمة لنتيجة الالتزام بتكفلها النهي عن الضرر، لانها تثبت حرمة الضرر، مضافاً الى رفع الحكم الالزامي على تقدير ثبوته.

لكن عرفت ان الاباحة لا تصلح ان تكون منشئاً للفعل الضرري، لان مرجعها الى عدم الملزم، والاقتضاء بكل من طرفي الفعل والترك. فلا يصح أن يستند اليها أحد الطرفين. فالاشكال متوجه.

والذي نختاره ـ بعد جميع ما تقدم ـ في معنى قوله: «لا ضرر ولا ضرار» هو: كون المراد الاستعمالي والجدي نفي الضرر والضرار في الخارج حقيقة، والقصد الأصلي من ذلك بيان تصدي الشارع الى لازم ذلك وهو رفع مقتضى

الضرر وايجاد المانع منه، فان عدم المعلول لازم لأمرين كما عرفت، فالكلام بصدد بيان كلا الأمرين من عدم المقتضي ووجود المانع.

وقد عرفت كثرة مثل ذلك في الاستعمالات العرفية كما تقدم بيان بعض الشواهد.

ولا يخفى ان هذا لا يرجع الى استعمال اللفظ في اكثر من معنى، إذ: «لا ضرر» لم يستعمل الا في معناه وهو نفي الضرر.

يبقى لدينا سؤالان يدوران حول تحديد المختار وتوضيحه:

السؤال الأول: انه هل الملحوظ بيان ثبوت كلا اللازمين في عرض واحد، أو ان الملحوظ بيان ثبوتها بنحو الطولية، بان يكون المقصود بيان ارتفاع الضرر برفع مقتضيه شرعاً، فاذا لم يكن له مقتضٍ شرعي يجعل المانع، ففي المورد الذي يكون فيه حكم ضرري، فنفي الضرر لا يتكفل سوى بيان رفعه من دون جعل تحريم، وانما يتكفل جعل الحرمة في مورد لا يكون فيه حكم ضرري؟.

والجواب عن هذا السؤال: ان بيان ثبوت اللازمين بنحو الطولية وإن كان لا محذور فيه ثبوتاً ولا إشكال فيه، إلا انه يحتاج الى مؤونة زائدة في مقام الاثبات والىٰقرينة تقتضي ذلك، وهي غير موجودة. فمقتضى اطلاق النفي كون المراد ثبوت كلا اللازمين في عرض واحد، ففي مواردالضرركمايرتفع الحكم الضرري يثبت تحريم الضرر، وذلك لان نفي الضرر خارجاً لا يحصل بمجرد رفع الحكم، بل لا بد من ايجاد المانع منه، وهو الحرمة، لان مجرد ارتفاع وجوب الوضوء مثلاً لا يمنع من تحققه خارجاً، فقد يأتي به المكلف. نعم ارتفاع الضرر لا يمكن ان يكون إلا برفع منشئه وهو الحكم.

وبالجملة يكون مفاد الحديث كلا الامرين من نفي الحكم وحرمة الفعل الضرري معاً في عرض واحد ولا محذور في الالتزام بذلك.

نعم بعض الموارد قد لا تكون قابلة لكلا الامرين فلا يثبت فيها إلا

أحدهما فقد لا يقبل المورد لرفع الحكم لعدم ثبوت الحكم الضرري القابل للرفع كما في مثل قضية سمرة ، فلا يثبت فيها سوى تحريم الاضرار وهذا لاينافي التعميم في المورد القابل.

وقد يشكل بناء على ذلك بان مقتضى ما ذكر من التعميم ثبوت الحرمة في مورد الشفعة مضافاً الى رفع الحكم الضرري، والمفروض عدم الحرمة. ولذا جعل تطبيقها في مورد الشفعة من موارد الاشكال على كون المراد بالقاعدة النهي عن الضرر ـ كما تقدم ـ فالاشكال بعينه وارد على المختار أيضاً.

ويندفع هذا الاشكال بان ما ينشأ منه الضرر لا يقبل تعلق التحريم به ويمتنع ثبوت الحرمة له، فهو من الموارد التي لا تكون قابلة لكلا اللازمين بيان ذلك:

ان بيع أحد الشريكين حصته من شخص ثالث مجهول الحال لا ضرر فيه إلا بلحاظ لزوم البيع وعدم قابليته للفسخ. والا فلو فرض كونه متزلزلاً وأمره بيد الشريك الآخر، فلا تعد شركة الشخص الجديد ضرراً.

إذن فما يستلزم الضرر هو لزوم البيع، فهو مرتفع لانه حكم شرعي قابل للرفع، لكن لا معنى للنهي عنه لانه ليس من أفعال المكلف بل من الشارع نفسه فيمتنع تعلق الحرمة به. اذن فمورد الشفعة نظير مورد قصة سمرة مما لا يقبل ثبوت كلا اللازمين. فتدبر.

السؤال الثاني: ان استعمال «لا ضرر» في نفي الضرر هل هو من الاستعمالات الكنائية التي لا يكون المراد الاستعمال فيها مراداً جداً بل يكون المراد الجدي هو اللازم مثل قول القائل: (زيد كثير الرماد) وهو يريد واقعاً انه كريم فهو لم يقصد الاخبار عن كثرة رماده وانما اخبر عن كرمه، بل قد يستعمل ذلك ولارماد له اصلاً كما اذا كانت وسائل طبخه على الكهرباء التي لا تخلّف رماداً أو انه ليس من ذلك الباب بل المدلول الاستعمالي مراد جداً وحقيقة، وفي الوقت

نفسه يقصد الاخبار عن الملازم؟.

والجواب: ان الالتزام بانه من باب الاستعمالات الكنائية وان لم يكن فيه محذور ويتم المطلب به أيضاً لكن الظاهر من نظائره كما في الاستعمالات العرفية هو الثاني، فمثل قول القائل: «لا خطر عليك»، بملاحظة دفعه مقتضى الخطر او ايجاد المانع منه، كما يقصد بيان ارتفاع المقتضىٰ جداً، بقصد نفي الخطر حقيقة لأجل تهدئة باله تسكين اضطرابه، وليس قصده مجرد بيان رفع المقتضي من دون بيان ارتفاع الخطر، نظير «زيد كثير الرماد».

وعليه، فالظاهر ان نفي الضرر الوارد في كلام الشارع نظير نفي الخطر الوارد في كلام أهل العرف يراد منه بيان عدم الضرر واقعاً اظهاراً للامتنان والرحمة، فان في بيان عدم المسبب من مظاهر الامتنان والعطف ما لا يوجد في بيان عدم السبب.

نعم قد يشكل الالتزام بذلك بان مقتضاه هو كون الحديث يتكفل الاخبار عن عدم الضرر خارجاً بملاحظة عدم المقتضي أو وجود المانع، نظير اخبار المخبر بزوال الخطر لحدوث مانع من السيل.

ومن الواضح ان هذا يصح لو فرض ان الشارع تكفل جعل المانع التكويني من حدوث الضرر او رفع المقتضي التكويني له، والحال انه لم يتكفل ذلك، بل تكفل رفع المقتضي التشريعي وجعل المانع التشريعي، وهو الحرمة، وغير خفي ان ذلك لا يلازم عدم الضرر. لفرض حصول العصيان من العبيد، وما اكثره، فيكون اخباره بعدم الضرر حقيقة مخالفاً للواقع وهو مما يستحيل عليه تعالى.

فيتعين ان يحمل على كونه استعمالاً كنائياً لم يقصد به جداً إلا الاخبار عن لازمه من دون الاخبار عن المدلول الاستعمالي.

ويمكن الجواب عن ذلك: بانه يمكن ان يكون الملحوظ في نفي الضرر

مقام الطاعة والمكلَّف المطيع، بان يراد انه لا يتحقق الضرر من مثله، وهو لا ينافي جعل المانع بالنسبة الى جميع المكلَّفين، اذ جعل الحرمة لجميع المكلَّفين يلازم عدم تحقق الضرر خارجاً من المطيع.

والداعي الى الالتزام بهذا التقييد ما عرفت ان الظاهر من: «لا ضرر» بملاحظة نظائرها في الاستعمالات العرفية هو الاخبار عن المدلول المطابقي بنحو الجدّ، فلا وجه لرفع اليد عنه مع امكان الالتزام به ولو بارتكاب التقييد.

والمتحصل: ان قاعدة نفي الضرر تتكفل معنى عاماً شاملاً جامعاً بين نفي الحكم المستلزم للضرر وبين حرمة الضرر في آن واحد، ولا نرى في ذلك محذوراً، ولا يرد عليه أي إشكال.

وهي بذلك تكون قاعدة عامة سارية في جميع الموارد من عبادات ومعاملات.

لكن قد يتوقف عن الالتزام بذلك لجهتين أشار اليهما الشيخ (رحمه الله) في كلامه:

أما الجهة الأولى: فهي ما ذكره في كتاب الفرائد من: ان هذه القاعدة موهونة بكثرة التخصيص الوارد عليها بنحو يكون الخارج عنها اضعاف الباقي تحتها، بل لو التزم بالعمل بعموم القاعدة لزم منه فقه جديد.

وبما ان تخصيص الاكثر يكون مستهجناً عرفاً فلا يمكن الالتزام بما هو ظاهرها لاستلزامه تخصيص الاكثر، بل يكون هذا التخصيص قرينة على كون المراد منها معنى لا يلزم منه ذلك.

وعليه، فلا يمكن التمسك بها في قبال أدلة الأحكام إلا في مورد يتمسك فيه الاصحاب بها ليكون ذلك منهم معيناً للمراد بها بناء على كفاية مثله.

ثم انه بعد ما ذكر هذا الاشكال دفعه بوجهين:

أحدهما: منع اكثرية الخارج وان كان كثيراً في نفسه، ومثل ذلك لا

استهجان فيه.

والآخر: ان الموارد الكثيرة الخارجة عن العام إنما خرجت بعنوان واحد جامع لها وإن كان مجهولاً لدينا. وقد ثبت في محله ان تخصيص الاكثر إذا كان بعنوان واحد لا استهجان فيه، كما اذا قيل: «أكرم الناس» ودل دليل آخر على خروج الفاسق منهم وهو يشمل أكثر أفراد الناس، فانه لا استهجان فيه عرفاً. هذا ما أفاده الشيخ (رحمه الله)[1].

وقد أورد عليه صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل: بأن خروج الأكثر بعنوان واحد إنما لا يكون مستهجناً فيما اذا كان الافراد التي استوعبها العام هي العناوين التي يعمها لا الأشخاص المندرجة تحتها، لعدم لزوم تخصيص الاكثر باخراج أحد العناوين حينئذٍ، لأنه أحد افراد العام لا اكثر افراده.

وأما اذا كان الملحوظ في العموم هو الاشخاص المندرجة تحت العناوين المنطبقة عليها، كان اخراج اكثرها بعنوان واحد مستهجناً، لأنه تخصيص للأكثر، وهو مستهجن مطلقاً.

هذا ما أفاده في الحاشية، وكأنه يحاول أن يقول: إن نفي الأحكام الضررية بحديث: «لا ضرر» من قبيل الثاني، وهو ما كان الحكم فيه على ذوات الاشخاص لا على العناوين، فلا يندفع محذور تخصيص الاكثر بوحدة عنوان الخارج كما أفاده الشيخ (رحمه الله)[2].

وللمحقق النائيني (رحمه الله) تحقيق في المقام يحاول فيه التفصيل بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية والالتزام بان تخصيص الاكثر بعنوان واحد إنما لا يستهجن في القضايا الحقيقية لا الخارجية، ثم يختار ان عموم نفي الضرر

---

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول / ٣١٦ ـ الطبعة الأولى.

(٢) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. حاشية فرائد الأصول / ١٦٩ ـ الطبعة الأولى.

من قبيل القضايا الخارجية. وهو بذلك ينتهي الى موافقة صاحب الكفاية (رحمه الله)[١].

ونحن لا نرى انفسنا بحاجة الى نقل كلامه.

بل نذكر ما نراه هو القول الفصل في هذا المقام، فنقول ـ بعد الاتكال عليه سبحانه ـ: ان العموم الشامل لجميع أفراده قد يكون له جهتان من العموم:

إحداهما: العموم بحسب الانواع والاصناف المندرجة تحته، كالنحوي والفقيه والطبيب والمتكلم والعادل والفاسق بالنسبة الى العالم، فقد يلحظ جميع هذه الاصناف وغيرها في الحكم على العالم، فيراد به الطبيعة السارية في جميع هذه الأصناف، كما أنه قد يلحظ بعضها ويخرج البعض الآخر.

والأخرى: العموم بحسب الافراد من جميع الاصناف، فيكون الملحوظ كل فرد فرد من افراد الاصناف المختلفة للعالم، فيراد به الطبيعة السارية في جميعها، كما انه قد يريد بعض تلك الافراد مع المحافظة على العموم الانواعي.

وفي مثل هذا العموم الحاوي لكتا الجهتين إذا ورد تخصيصه بعنوان واحد جامع لكثير من الافراد، فانما يصطدم دليله مع العموم الانواعي للعام فيخرج منه النوع الخاص.

ومن الواضح انه لو كان ذلك العنوان جامعاً لاكثر الافراد، لا يكون تخصيص العام به مستهجناً، لان المخصص به هو جهة العموم الانواعي، وهو بالنسبة اليه ليس تخصيصاً للأكثر. وإما إذا ورد دليل أخرج اكثر الافراد بنحو يصطدم مع العموم الأفرادي كأن يقول ـ مثلاً ـ لا يجب أكرام هؤلاء التسعين من أفراد العالم، وكان مجموع افراده مائة، كان ذلك من تخصيص الاكثر المستهجن.

---

(١) الخوانساري الشيخ موسى. قاعدة لا ضرر/ ٢١٠ ـ المطبوعة ضمن غنية الطالب.

وبذلك يظهر لك وجه كلام الشيخ (رحمه الله) في التزامه بعدم الاستهجان لو كان المقدار الخارج بعنوان واحد.

كما انه يظهر لك وجه كلام صاحب الكفاية، فان الاخراج بعنوان واحد انما لا يكون مستهجناً إذا كان الملحوظ فيه تخصيص العموم الانواعي.

وهذا في المورد الذي يكون العام مشتملاً فيه على كلتا الجهتين من العموم.

أما اذا كان متمحضاً في العموم من حيث الافراد بحيث أخذ العنوان العام طريقاً لاثبات الحكم على أفراده بلا ملاحظة جهة الانواع، فان الدليل المخصص يصطدم رأساً مع العموم الافرادي، فاذا كان ما يندرج تحته اكثر الافراد كان من تخصيص الاكثر المستهجن.

وقد يفرّق بين هذين القسمين من العموم، فيلتزم بان مثال القسم الأول هو العموم الملحوظ بنحو القضية الحقيقية. ومثال القسم الثاني هو العموم في القضايا الخارجية، نظير: «قتل من في العسكر».

ونحن بعد أن بيّنا جهة الفرق ونكتته لا يهمنا التسمية ولا نتقيد بها. إنما المهم هو. تحقيق أن عموم نفي الضرر من أي النحوين؟. وعليه يبتني تحديد رجحان ما أفاده الشيخ أو ما أفاده صاحب الكفاية.

والذي نراه هو ان عموم نفي الضرر من النحو الثاني ـ أعني: ما لوحظ فيه الحكم على الافراد بلا ملاحظة الاصناف ـ فهو مما يتمحض في جهة العموم الافرادي، فهو أشبه بالقضية الخارجية وإن لم يكن منها، كما سنشير اليه.

بيان ذلك: ان المفروض هو كون دليل: «لا ضرر» موجباً للتصرف في ادلة الأحكام ومقيداً لها بصورة عدم الضرر، فالملحوظ فيه هو الأحكام المجعولة بأدلتها من قبل الشارع، كوجوب الوضوء ووجوب الصلاة ووجوب الصوم وحرمة التصرف في مال الغير ولزوم المعاملة ونحو ذلك.

ومن الواضح ان كل حكم من أحكام الشريعة ينشأ بمفرده وشخصه لا بعنوان جامع، فلم ينشأ وجوب الصلاة ووجوب الصوم ووجوب الحج بعنوان جامع بل كل جعل بمفرده. إذن فالجامع بين هذه الوجوبات ليس حكماً شرعياً مجعولاً، إذ لم يتعلق الانشاء به بل تعلق بمصاديقه، وتصنف الأحكام من عبادات ومعاملات ـ مثلاً ـ أو تكليف ووضع أو نحو ذلك، وإن كان ثابتاً، لكن العنوان الصنفي أو النوعي الجامع عنوان انتزاعي واقعي ينتزع بعد ورود الأدلة المتكفلة لجزئيات الأحكام في الموارد المختلفة، وليس أمراً مجعولاً شرعاً.

وعليه، فبما ان دليل نفي الضرر قد لوحظ فيه تضييق دائرة المجعول الشرعي بغير مورد الضرر، فلا محالة يكون النفي وارداً على كل حكم حكم لا على الجامع، إذ ليس الجامع بينها حكماً كي ينفى بدليل نفي الضرر.

نعم، قد يلحظ طريقاً الى أفراده، ولكن هذا غير تعلق النفي به، بل النفي متعلق حقيقة بافراد الحكم المجعولة.

وبعبارة أخرى: ان ملاحظة الصنف بما هو انما تكون إما لنفي دخله في الحكم وبيان ان الحكم وارد على الطبيعي الساري بحيث لا يكون الفرد بما هو ذا خصوصية، بل بما هو فرد للطبيعي. أو لبيان دخله في الحكم بما هو صنف.

وهذا انما يكون في مورد يحتمل دخالة الصنف في ثبوت الحكم ويكون قابلاً لورود الحكم عليه، وصنف الحكم مما لا يقبل ورود نفي الجعل عليه، لانه ليس بمجعول، فكيف يؤخذ مورداً للنفي والاثبات؟، بل غاية ما هناك يؤخذ طريقاً الى افراده ويكون النفي والاثبات متعلقاً مباشرة بالافراد، فلا يكون العموم في دليل: «لا ضرر» إلا افرادياً. فتدبر.

وما ذكرناه لا ينافي الالتزام بعدم اختصاصها بالاحكام الفعلية التي كانت مجعولة قبل ورود نفي الضرر، بل يعم كل حكم يجعل بعد ذلك، إذ ليس ملاك ما بيناه هو كون قضية: «لا ضرر» خارجية ينظر فيها الى الافراد المحققة

الوجود، كما قد يتوهم فيرد عليه ما عرفت، بل الملاك هو كون المنظور هو افراد الحكم ولو التقديرية، لا الجامع الصنفي.

وإذا تبيّن لك ما ذكرناه، يظهر لك كون الحق في جانب صاحب الكفاية في ايراده على الشيخ (رحمه الله).

لكن لا يخفى عليك ان اصل الايراد على القاعدة يبتني على مقدمتين: احداهما: كبرى استهجان تخصيص الاكثر. والاخرى: صغرى ثبوت تخصيص الاكثر بالنسبة الى دليل نفي الضرر.

والمقدمة الأولى محل كلام ليس محله ههنا، ولعلنا نتوفق لايضاح الحق فيها في مجال آخر، وما تقدم منّا من البيان السابق انما هو يبتني على المفروغية عن اصل الكبرى والتسليم بها.

ولأجل ذلك يكون الايراد على هذه القاعدة من ناحية الكبرى مركزاً.

فالمهم في دفع الايراد هو إنكار الصغرى.

فان الموارد التي ذكرت شاهداً على ثبوت تخصيص الاكثر هي موارد الديات والقصاص والحدود والخمس والزكاة والنفقات والحج ونجاسة المائع المضاف المسقط له عن المالية، والضمان وغير ذلك.

وقد تصدى الاعلام الى انكار الصغرى واثبات ان اكثر هذه الموارد ليست خارجة بالتخصيص، بل بالتخصص فلا استهجان فيه. وقد قيل في ذلك وجوه لا نطيل الكلام بذكرها.

وعمدة ما يمكن ان يقال في هذا المجال: ان دليل نفي الضرر انما يكون الملحوظ فيه هو خصوص الأحكام الثابتة للاشياء بعناوينها الأولية بحيث تكون له حالتان، فيتقيد بخصوص حالة عدم الضرر بمقتضى الدليل.

وأما الاحكام الواردة في مورد الضرر فلا نظر للدليل اليها فيكون خروجها عنه بالتخصص.

وعليه، فمثل الاحكام في باب الخمس والزكاة والضمان والحدود والديات والقصاص كلها واردة مورد الضرر فلا تكون مشمولة للحديث رأساً.

وأما غير ذلك من الموارد كمورد نجاسة المائع المضاف ونحوه، فعلى تقدير ثبوت الحكم الضرري جزماً ولم يمكن العمل فيه بقاعدة نفي الضرر، فلا مانع من الالتزام بخروجه عن القاعدة بالتخصيص. إذ هي موارد قليلة لا يلزم من خروجها تخصيص الأكثر، فلاحظ.

وما ذكرناه في حديث نفي الضرر، هو نظير ما يذكر في حديث رفع الخطأ والنسيان من انه ناظر الى الاحكام الثابتة للموضوع الأولي دون ما هو ثابت للخطأ بعنوانه، فيكون خروجه بالتخصص لا بالتخصيص. فراجع.

هذا تمام الكلام في الجهة الأولى من الاشكال.

أما الجهة الثانية، فهي ما أشار اليها الشيخ في رسالته الخاصة المعمولة في قاعدة نفي الضرر.

وهي عدم انطباق الحكم بنفي الضرر على الأمر بقلع العذق في رواية سمرة، فقال (قدس سره): «وفي هذه القصة إشكال من حيث حكم النبي (ص) بقلع العذق مع ان القواعد لا تقتضيه، ونفي الضرر لا يوجب ذلك، لكن لا يخل بالاستدلال»[1].

وتحقيق الكلام في ذلك: ان محصل الاشكال في رواية قصة سمرة ـ وهي عمدة الروايات ـ هو: ان الأمر المستتبع للضرر في الواقعة هو دخول سمرة في البستان من دون استئذان من الانصاري، لأنه يلزم منه الاشراف على عرضه وهو ضرر عليه، فالحكم المستتبع للضرر هو جواز الدخول بدون إذن ،أوسلطنته على الدخول بلا إذن لو قيل بجعل السلطنة.

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. رسالة في قاعدة نفي الضرر / ٣٧٢ ـ المطبوعة ضمن المكاسب.

ومن الواضح إن نفي الضرر لم يجعل في الرواية علة لحرمة الدخول بدون إذن ووجوب الاستئذان عند الدخول، بل جعل علة للأمر بالقلع وهو لا يرتبط بنفي الضرر كما عرفت، إذ ليس في بقاء العذق ضرر، بل الضرر ينشأ من الدخول بلا إذن، فأي ربط للأمر بالقلع بنفي للضرر والضرار الوارد في الحديث؟.

وقد أجاب المحقق النائيني (رحمه الله) عن هذا الاشكال بوجهين:

الأول: ان قوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «لا ضرر» ليس علة لقلع العذق، بل هو علة لوجوب الاستئذان عند الدخول، والأمر بقلع العذق كان مترتباً على اصرار سمرة على ايقاع الضرر على الانصاري وعدم اهتمامه بأمر النبي (ص)، لأنه بذلك اسقط احترام ماله فأمر (صلّى الله عليه وآله وسلّم) بقلع العذق من باب الولاية حسماً للفساد.

الثاني: وقد أطال فيه، ومحصله: انه يمكن ان يفرض كون نفي الضرر علة لقلع العذق. ببيان: ان حديث نفي الضرر حاكم على قاعدة السلطنة التي يتفرع عليها احترام مال المسلم الذي هو عبارة عن سلطنته على منع غيره عن التصرف في ماله، فاذا تكفلت القاعدة نفي السلطنة فقد جاز قلع العذق لعدم احترام ماله حينئذٍ.

وقد نفى دعوى كون السلطنة ذات جزئين، وجودي، وهو سلطنته على التصرف في ماله. وعدمي، وهو سلطنته على منع غيره من التصرف في ماله. والضرر الوارد على الانصاري انما هو بملاحظة الجزء الوجودي لا السلبي، فغاية ما ترفعه قاعدة: «لا ضرر» هو الجزء الوجودي، وأما سقوط احترام ماله رأساً فلا وجه له، ولذا لا اشكال في جواز بيعه وهبته. نفى هذه الدعوى : بأن التركب المدعى تحليل عقلي. والضرر وان نشأ من الدخول بلا استئذان، إلا انه حيث كان متفرعاً على ابقاء نخلته في البستان فالضرر ينتهي اليه لانه علة العلل،

فيرتفع حق الابقاء بمقتضى نفي الضرر.

وليس التفرع ههٰنا نظير تفرع اللزوم على الصحة، كي يورد: بان الضرر الناشئ من اللزوم انما يرفع خصوص اللزوم دون الصحة، إذ التفرع في باب اللزوم والصحة لا يراد به إلا مجرد الطولية في الرتبة، وإلا فهما حكمان مستقلان.

وأما التفرع ههٰنا بين جواز الدخول وحق بقاء النخلة، فهو من قبيل تفرع وجوب المقدمة عن وجوب ذيها، يكون تفرعاً تكوينياً بحيث يُعد الفرع من آثار الأصل، فالضرر في الحقيقة ينتهي الى الابقاء، فيرتفع الحق فيه بقاعدة: «لا ضرر». هذا خلاصة ما أفاده (قدس سره)[1].

ولكن في كلا الوجهين منع:

أما الأول: فهو انما يمكن تأتيه في رواية ابن مسكان، فقد ورد الأمر بالقلع فيها بعد بيان: «لا ضرر»، فيمكن ان يقال: ان الأمر بالقلع حكم مستقل لا من باب نفي الضرر إذ لم يطبق عليه نفي الضرر بل من باب آخر. ولكن رواية ابن مسكان ضعيفة السند كما عرفت فلا يعتمد عليها.

وإنما الرواية المعتمدة هي رواية ابن بكير. وقد ورد فيها الأمر بالقلع ثم علله بنفي الضرر بقوله (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «فانه لا ضرر ولا ضرار». وهي ظاهـرة في كون التعليل للأمر بالقلع، وليس في الرواية للحكم بتحريم الدخول عليه بلا استئذان عين ولا أثر كي يقال إن التعليل راجع اليه ـ ولو بارتكاب خلاف الظاهر ـ. كما انه لو كان الحكم بتأديب من فعل محرماً أمراً ارتكـازياً في الإذن، أمكن ان يقـال إن قوله: «فانه لا ضرر» تعليل للتأديب الحاصل من النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم). ببيان صغراه وهو ارتكابه محرماً وهو الاضرار بالغير، فكأنه قال: «تقلع نخلته لاجل التأديب بعد فعله المحرم وهو

---

(١) الخوانساري الشيخ موسىٰ. قاعدة لا ضرر/٢٠٩ ـ المطبوعة ضمن غنية الطالب.

الاضرار بالغير»، نظير ما يقال: «يجوز تقليد زيد لانه أعلم»، فانه ظاهر في كون تقليد الاعلم أمراً ارتكازياً فيعلل به جواز تقليد زيد.

ولكن الأمر ليس كذلك، إذ لم يسبق ارتكاز في الاذهان لثبوت تأديب كل شخص يرتكب المحرم.

وبالجملة: لم يظهر من الرواية ولا بنحو الاشارة الى كون المنظور في التعليل هو حرمة الدخول بغير الاذن، فمن اين نستفيد منها رفع الحكم الضرري؟.

وأما الثاني: فمع الغض عن بعض خصوصيات كلامه والتسليم بأن الابقاء ضرري، باعتبار انه علة العلل. فغاية ما يقتضيه هو ارتفاع حق الابقاء لا حرمة التصرف في ملك الغير، لانه ليس مقتضى ارتفاع حق الابقاء جواز تصرف كل أحد في المال، بل لا بد من رفع الأمر الى الحاكم فيأمره بالقلع بنفسه، فاذا امتنع جاز ان يخوّل غيره من باب ولايته على الممتنع.

وهذا المعنى لم يظهر تحققه من الرواية، بل الظاهر منها هو أمره (صلّى الله عليه وآله وسلّم) للانصاري بالقلع بمجرد إبائه ـ اي سمرة ـ عن المعاوضة. وعلّله بلا ضرر ولم يأمر سمرة بذلك. وقد عرفت ان ذلك لا ينسجم مع تطبيق «لا ضرر» في نفي حق الابقاء، إذ ليس للانصاري التصرف في مال سمرة بمجرد ارتفاع حق الابقاء.

والذي يتحصل: انه لم يظهر لنا وجه تطبيق: «لا ضرر» على الأمر بالقلع بوجه من الوجوه.

وبذلك تكون الرواية مجملة لدينا، ولا يمكن ان يستفاد منها قاعدة كلية لنفي الحكم المستلزم للضرر، إذ مقتضى ذلك عدم انطباقها على المورد، وتخصيص المورد مستهجن.

ومن هذا يظهر النظر فيما أفاده الشيخ (رحمه الله) من: ان عدم العلم

بكيفية الانطباق لا يضر بالاستدلال.

بل ما ذكرناه في تقريب الاشكال يقرّب كونها بياناً لملاك الحكم وحكمته لا بياناً للعلة التي يستفاد منها قاعدة عامة في كل مورد وجدت فيه. فتدبر.

وإذا سقطت هذه الفقرة في رواية قصة سمرة عن قابلية الاستدلال بها سرى الاشكال الى الفقرة الواردة في غير هذا المورد، لان التعبير واحد لا اختلاف فيه، فيبعد ان يراد منه معنى مختلف، فيرتفع ظهوره في التعليل في تلك الموارد.

هذا، مع ان في تطبيق: «لا ضرر» في مورد الشفعة بنحو العلية والكبرى العامة ما لا يخفى. فان ما هو ثابت في باب الشفعة من وجوب البيع على المشتري الثالث، أو ولاية الشريك على تملك الحصة المبيعة ـ على اختلاف في ذلك بين الفقهاء ـ، لا يرتبط بنفي الضرر الذي لا يتكفل سوى النفي كنفي اللزوم لا الاثبات، والمفروض ان ظاهر الرواية هو تطبيق: «لا ضرر» على القضاء بالشفعة.

هذا، مع ان الحكم لا يسري مع تعدد الشركاء وفي غير المساكن والارضين وبعد القسمة، مع ان الملاك ـ وهو الضرر ـ ثابت في الجميع، بل قد يثبت بالنسبة الى الجوار كما نبهنا عليه سابقاً. مضافاً الى ثبوت الشفعة ولو لم يكن ضرر اصلاً في الشركة الجديدة. ثم إن في الشفعة خصوصيات لا ترتبط بنفي الضرر بالمرة كما لا يخفى على من لاحظ أحكام الشفعة.

وبالجملة: بملاحظة مجموع ما ذكرناه يبعد استظهار كون تطبيق: «لا ضرر» في مورد الشفعة من باب العلة والقاعدة العامة، بل يقرب انها ذكرت كتقريب للحكم من باب الملاك والحكمة، أضف الى ذلك كله أن الاصحاب في موارد تطبيقها لا يلتزمون بالضرر في كل فرد من افراد مورد التطبيق، كمورد خيار الغبن، فانهم يلتزمون به من باب الضرر مع انهم يلتزمون به مطلقاً ولو لم

يكن شخص المعاملة ضررياً. كما أشار اليه في كلامه.

وهذا يصلح تأييداً ـ وان لم يصلح دليلاً ـ لما ذكرناه من قرب كون ذكر «لا ضرر» من باب بيان الحكمة لا ضرب القاعدة العامة، ويتأكد ذلك بملاحظة ان الأقدمين من الأصحاب «قدس سرهم» لم يوردوا تطبيقها في كثير من موارد العبادات والمعاملات، وإنما ذكروها في موارد خاصة.

وجملة القول: ان ملاحظة ما ذكرناه بمجموعه ترفع من النفس الاطمئنان بكون: «لا ضرر» قاعدة عامة تتكفل نفي الاحكام الضررية في جميع موارد الشريعة، بل قد توجب الاطمئنان بالعدم، وكون ذكرها من باب بيان حكمة التشريع. فلاحظ.

ثم إن الذي يظهر من نفي الضرر في موارده في النصوص: كون الملحوظ نفي الضرر والاضرار بين الناس، فتنفي جواز اضرار أحدهم بالآخر.

أما ارتكاب الشخص فعلاً يستلزم الاضرار به نفسه، فلا تعرض لها اليه، ولذا لم يفهم الصحابة ـ جزماً ـ عندما قال النبي (صلّى الله عليه وآله وسلّم): «لا ضرر ولا ضرار» نفي الضرر المتوجه من قبل الشخص على نفسه، بل المفهوم منها لديهم المنع عن اضرار أحدهم بالآخر.

وعلى هذا الاستظهار، فلو سلم انها قاعدة عامة كلية، فهي لا تشمل موارد العبادات كالوضوء والصوم والحج والصلاة وغير ذلك.

كما انه يظهر بذلك ان انكار كلية القاعدة لا يلزم منه محذور، لان موارد تطبيقها في المعاملات قليلة، وكثيراً ما يتوفر دليل في الموارد الخاصة يكون بديلاً لها ويغني عن الرجوع اليها.

ولعل ما أوضحناه هو الوجه في عدم معاملة القدماء مع: «لا ضرر» معاملة القاعدة الكلية العامة ذات السعة والشمول بالنحو الذي حققّه المتأخرون.

ثم إنه بملاحظة هذا الاستظهار الأخير يتضح لدينا سر عدم شمول

القاعدة لموارد الإقدام على الضرر، كالاقدام على المعاملة مع العلم بالغبن، إذ قد عرفت عدم شمولها لغير الاضرار بين الناس.

وقد تمحّل البعض في تعليل عدم شمول القاعدة لمورد الإقدام، فذهب الى تعليله بانها قاعدة امتنانية ولا امتنان في نفي الضرر في صورة الإقدام.

وهذا الوجه مما لا دليل عليه، إذ لا ظهور ولا قرينة على ان نفي الضرر بملاك الامتنان بحيث يدور مداره.

نعم، نفي الضرر عموماً يكون فيه تخفيف ومنّة على العباد، ولكن هذا غير كون النفي بملاك الامتنان، فلاحظ ولا تغفل.

هذا تمام الكلام فيما يستفاد من النصوص في معنى الهيئة التركيبية.

وقد عرفت عدم استفادة قاعدة عامة منها.

وعلى تقدير الالتزام بكون مؤداها قاعدة عامة تتكفل نفي الحكم المستلزم للضرر وتحريم الضرر يقع الكلام في أمور تتعلق بالقاعدة ذكرت بعنوان تنبيهات:

التنبيه الأول: في بيان طريقة الجمع بين القاعدة وأدلة الأحكام الشاملة بعمومها أو باطلاقها مورد الضرر. بيان ذلك: ان نسبة هذه القاعدة مع دليل كل حكم نسبة العموم من وجه، فمثلاً دليل لزوم البيع يدل على لزومه مطلقاً في مورد الضرر ومورد عدم الضرر، وقاعدة: «لا ضرر» تنفي الحكم الضرري سواء كان هو اللزوم أو غيره.

ومقتضى القواعد في تعارض العامين من وجه هو تساقطهما في مورد الاجتماع. ولكن الملتزم به في ما نحن فيه هو العمل بما يوافق قاعدة نفي الضرر.

وقد ذكر في توجيه ذلك وجوه يجمعها العمل على طبق قاعدة: «لا ضرر»، وإن لم يكن عملاً بنفس دليل: «لا ضرر». واليك بيانها:

الأول: ان مقتضى تعارض دليل القاعدة مع أدلة الاحكام وعدم المرجح

لأحدهما هو تساقطهما في المجمع، فيرجع الى الأصول العملية، وهي غالباً توافق مؤدى نفي الضرر، لجريان أصالة البراءة في موارد الاحكام التكليفية الضررية، وجريان أصالة الفساد في موارد الأحكام الوضعية الضررية.

الثاني: ان دليل القاعدة بما انه يتكفل نفي جميع الأحكام الضررية، فتلحظ جميع ادلة الأحكام بمنزلة دليل واحد ونسبة دليل نفي الضرر اليه نسبة الخاص الى العام فيخصص جميع الأدلة.

الثالث: ان نسبة دليل نفي الضرر الى دليل كل حكم وإن كانت هي العموم من وجه، إلا انه يتعين تقديم دليل نفي الضرر، لأن تقديم أدلة الأحكام على دليل نفي الضرر يستلزم الغاءه بالمرة، لعدم مورد له أصلاً، وتقديم بعضها خاصة ترجيح بلا مرجح لان نسبتها اليه على حد سواء. بخلاف تقديم دليل نفي الضرر، فانه لا يستلزم الغاء أدلة الأحكام لشمولها لموارد عدم الضرر.

وقد تقرر في محله انه إذا دار الأمر بين العامين من وجه وكان العمل بأحدهما مستلزماً لطرح الآخر بالمرة كان الآخر هو المقدّم ويرجّح علي غيره.

الرابع: ان دليل نفي الضرر حاكم على أدلة الأحكام، فيقدّم عليها، ولا تلاحظ النسبة بين الحاكم والمحكوم. وهذا الوجه بنى عليه الشيخ (رحمه الله)[1].

الخامس: ان العرف يجمع بين كل دليلين يتكفل أحدهما بيان الحكم الثابت للاشياء بعناوينها الأولية، ويتكفل الآخر بيان الحكم الثابت للأشياء بعناوينها الثانوية، بحمل الأول على بيان الحكم الاقتضائي والثاني على بيان الحكم الفعلي.

وبما ان دليل نفي الضرر يتكفل بيان الحكم لعنوان ثانوي، فيجمع العرف بينه وبين أدلة الأحكام الأولية بحمله على بيان الحكم الفعلي وحمل أدلة

---

(١) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى فرائد الاصول / ٣١٥ ـ الطبعة الأولى.

الأحكام على بيان الحكم الاقتضائي.

وهذا ما بنى عليه صاحب الكفاية في دليل: «لا ضرر» ونحوه كدليل نفي الحرج، واصطلح عليه بالتوفيق العرفي[٢].

هذه زبدة الوجوه المذكورة في هذا المقام.

أما الأول: فهو فرع تحقق التعارض بنحو لا يمكن الجمع بينهما، فهو في طول سائر الوجوه وسيتضح لك ان النوبة لا تصل إليه.

وأما الثاني: فهو لا وجه له، إذ لا مجال لملاحظة جميع الأدلة دليلاً واحداً، بعد ان كانت الاحكام مبيّنة بأدلة مستقلة، ومجرد الملاحظة لا يصيرها دليلاً واحداً كي تتغير النسبة.

وأما الثالث: فهو وجه متين يلتزم بنظائره في موارد متعددة من الفقه.

ويمكن تصويره بنحو أكثر صناعة وأبعد عما يدور حوله من إشكال، بأن يقال: إنه بعد الجزم بصدور: «لا ضرر» وإرادة نفي الضرر في الجملة بنحو تكون: «لا ضرر» نصاً في بعض الموارد على نحو الاجمال.

وهذا ينافي إطلاق أدلة الاحكام وعمومها، ويكون العمل بأدلة الاحكام موجباً لطرح ما يكون دليل: «لا ضرر» نصاً فيه لا مجرد ظهوره فيه، لانها نص في بعض الموارد بنحو الموجبة الجزئية، ومقتضى ذلك حصول العلم الاجمالي بتقييد وتخصيص بعضها، فلا يمكن العمل بكل واحد منها لعدم جريان أصالة العموم بعد العلم الاجمالي بتخصيص البعض، فتسقط أصالة العموم في الجميع.

ولكن لا يخفى عليك ان هذا الوجه إنما تصل النوبة اليه بعد عدم امكان الجمع العرفي بين دليل نفي الضرر وأدلة الأحكام، إما بنحو الحكومة أو بنحو التوفيق العرفي الذي يبني عليه صاحب الكفاية، لأنه فرع المعارضة.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول / ٣٨٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وإلا فمع إمكان الجمع عرفاً وامكان الأخذ بعموم دليل نفي الضرر في حد نفسه، لا تصل النوبة الى هذا الوجه وان كان وجيهاً في نفسه.

فالعمدة إذن تحقيق الوجهين الأخيرين.

أما الرابع: وهو دعوى الحكومة، فقد عرفت تبّني الشيخ لها. وقد ناقشه صاحب الكفاية: بأن الحكومة تتوقف على كون الدليل الحاكم بصدد التعرض لحال الدليل المحكوم.

ودليل نفي الضرر لا نظر له الى أدلة الأحكام ولا تعرض له الى حالها، بل يتكفل بيان ما هو الواقع من نفي الضرر، وهذا المقدار لا يصحح الحكومة، بل هو كسائر أدلة الأحكام[1].

وقد ردّه المحقق النائيني ـ بعد أن فهم من كلامه تخصيص الدليل الحاكم بما يكون متعرضاً للدليل المحكوم بالمدلول اللفظي المطابقي، نظير أن يقول: أعني، أو أردت بذلك الدليل كذا، ونحو ذلك. وقد تأملنا في صحة هذه النسبة الى صاحب الكفاية في أول مباحث التعادل والترجيح ـ بتصوير الحكومة وانطباق ضابطها على المورد.

والبحث في ضابط الحكومة بتفصيل يأتي الكلام فيه في مجال آخر.

ولكن نتعرض له ههٰنا بنحو الاجمال ونوكل تحقيقه التفصيلي الى مجاله.

والأولى التعرض الى ما ذكره المحقق النائيني ههٰنا، ثم نعقبّه بما نراه صواباً. فنقول: ذكر (قدس سره): ان القرينة على قسمين: قرينة المجاز وقرينة التخصيص والتقييد. والفرق بينهما ان قرينة المجاز تكون بياناً للمراد الاستعمالي من اللفظ، وتبيّن المدلول التصديقي للفظ، نظير لفظ: «يرمي» في قول القائل: «جاء أسد يرمي»، فانه يكون بياناً لكون المراد من: «أسد» هو الرجل الشجاع.

---

(١) الخراساني المحقق الشيخ محمد كاظم. كفاية الأصول / ٣٨٢ ـ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

وأما قرينة التخصيص، فهي ليست بياناً للمراد الاستعمالي، بل هي بيان للمراد الواقعي الجدي، فتكون مبيّنة لما هو موضوع الحكم واقعاً، وان عنوان العام ليس تمام الموضوع بل جزؤه.

وبعد أن ذكر ذلك بعنوان المقدمة، أفاد (قدس سره): أن الحكومة بنظر الشيخ (رحمه الله) لا تختص بما أذا كان الحاكم من قبيل قرينة المجاز مبيّناً للمراد الاستعمالي من المحكوم، بان يتكفل الحاكم التفسير للدليل المحكوم بمثل كلمة: «أعني» أو: «أي» أو: «مرادي كذا» ونحو ذلك، بل هي بنظره ان يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً للدليل الآخر.

وهـذا أعم من كون التعـرض للدليل الآخر بالنصوصية بمثل كلمة: «أعني»، أو التعرض للمراد الواقعي للدليل الآخر بظهور الحال أو السياق بنحو يفهم كون النظر في هذا الدليل للدليل الآخر، نظير ان يرد دليل يتكفل الحكم على موضوع عام، ثم يأتي دليل آخر يتكفل اخراج بعض افراد الموضوع عنه، أو يتكفل اثبات عنوان العام لفرد خارج عنه واقعاً، مثلاً يأتي دليل يتكفل اثبات وجوب الاكرام لكل عالم، ثم يأتي دليل يقول: «ان زيداً ليس بعالم» وهو عالم واقعـاً، ويكون المنظور فيه نفي حكم العام عنه، فيتكفل هذا الدليل تضييق موضـوع حكم العام، فيشترك مع التخصيص في الأثر وفي كونه بياناً للمراد الواقعي، إلا ان الفرق بينه وبين التخصيص، هو ان في التخصيص لا يكون في اللفظ إشعار بالحكم الثابت للعام بحيث لا يفهم بحسب المدلول اللفظي انه متعرض لحال دليل آخر، نظير قوله في المثال المتقدم: «لا تكرم زيداً» فانه لا تعرض له بحسب المدلول لحكم العام، ولذا يتم هذا الكلام ولو لم يكن هناك دليل عام أصلاً.

نعم، بعد العلم بصدور العام والمفروغية عن عدم جواز صدور حكمين متنافيين من العاقل الملتفت، يحكم العقل بملاحظة أظهرية الخاص أو نصوصيته

بعدم إرادة هذا الفرد الخاص من العموم، فيكون الخاص بياناً للمراد الواقعي من الدليل العام، لكن بحكم العقل ومن باب الجمع بين الدليلين.

وهـذا بخلاف الدليل الحاكم، فان بيانيته بمدلوله اللفظي لا بتوسط حكم العقل، بحيث يفهم من مدلوله اللفظي انه بيان لحال دليل آخر فيضيق دائرته أو يوسّعها.

ولأجل ذلك كان الدليل الحاكم متفرعاً على الدليل المحكوم، فيتوقف على ورود المحكوم أولاً ثم يرد الحاكم. بخلاف الخاص فانه لا يتفرع على ثبوت حكم العام أصلاً كما عرفت.

ثم ذكر: ان الحكومة على أقسام:

فمنها: ما يتعرض لموضوع المحكوم، كما اذا قيل: «زيد ليس بعالم» بعد قوله: «اكرم العلماء».

ومنها: ما يتعرض لمتعلق الحكم الثابت في المحكوم، كما لو قيل ان الاكرام ليس بالضيافة.

ومنها: ما يتعرض لنفس الحكم، كما لو قيل: «ان وجوب الاكرام ليس في مورد زيد».

ثم ذكر أن الوجه في تقدم الحاكم على المحكوم هو انه لا تعارض بين الدليلين أصلاً، لان الدليل المحكوم يتكفل الحكم على تقدير ثبوت الموضوع، فلا تعرض له لثبوت ذلك التقدير وعدمه، والدليل الحاكم يتكفل هدم تقدير ثبوت الموضوع وبيان عدم تحققه، وفي مثله لا تنافي أصلاً بين الدليلين.

وعلى هذا الاساس صحّح الترتب بين الأمر بالضدين، ببيان عدم المنافاة بين تعلق الأمر بالأهم مطلقاً وتعلق الأمر بالمهم على تقدير عصيان الأهم، فان امتثال الأمر بالأهم يدعو الى هدم موضوع الأمر المهم، فلا يصادمه ولا ينافيه، بل هو كالحاكم بالنسبة الى الدليل المحكوم.

وبعـد هذا البيان ذكـر أن دليل نفي الضـرر يكون حاكماً على أدلة الأحكـام الواقعية الأولية، سواء قلنا بمقالة صاحب الكفاية من تكفله نفي الحكم بنفي الموضوع. أو قلنا بمقالة الشيخ من تكفله نفي الحكم الضرري. لأنها ناظرة الى أدلة الأحكام الواقعية على كلا المسلكين، وانما الفرق انها على مسلك صاحب الكفـاية تكون شارحة لموضوع الأحكام. وعلى مسلك الشيخ تكون شارحة لأصل الحكم.

هذا ما أفاده (قدس سره) نقلناه مع توضيح وتلخيص[1].

والكلام معه في مقامين:

المقام الأول: في ضابط الحكومة وبيان حكومة دليل نفي الضرر على أدلة الأحكام.

أما ضابط الحكومة، فقد أسهبنا القول فيه في غير هذا المقام. والذي نختاره يتعارض مع ما ذكره (قدس سره).

ومجمله: ان يكون الدليل الحاكم متعرضاً وناظراً بمدلوله اللفظي للدليل المحكوم، سواء كان تعرضه بالتفسير والدلالة المطابقية، كما اذا تكفل التفسير بمثل كلمة: «أعني». أو كان تعرضه بالظهور السياقي ونحوه، نظير قوله: «لا شك لكثير الشك» بالنسبة الى أدلة أحكام الشك. ولا يختلف الحال فيه بين ان يكـون متعرضاً للموضوع فيضيقه أو يوسعه، وبين أن يكون متعرضاً للحكم مباشرة، نظير أدلة نفي الحرج المتكفلة لنفي الأحكام الحرجية.

ومن هنا كان الدليل الحاكم متفرعاً على الدليل المحكوم، بحيث يكون الحاكم لغواً بدون المحكوم لارتباطه به ونظره اليه.

واما حكومة دليل نفي الضرر على أدلة الأحكام، فهي تكون واضحة بعد

---

(١) الخوانساري الشيخ موسى. قاعدة لا ضرر/٢١٣ ـ المطبوعة ضمن غنية الطالب.

بيان هذا الضابط للحكومة، بناء على مختار الشيخ ومختار صاحب الكفاية.

إذ هي على مختار الشيخ تكون ناظرة الى نفي الاحكام المستلزمة للضرر، فتكون متفرعة عن أدلة الأحكام الأولية. كما أنها على مختار صاحب الكفاية تكون موجبة للتصرف في موضوع أدلة الأحكام الأولية باخراج الموضوع عنها.

ومنه اتضح حكومتها على مختارنا في مدلولها من تكفلها نفي الضرر حقيقة، ونظرها الأصلي الى نفي الحكم أو إثبات التحريم. فلاحظ.

وأما على المسلك القائل بان مفادها النهي عن الضرر فقط، فلا تستلزم الحكومة، وسيأتي البحث فيه ان شاء الله تعالى عند التعرض لمورد تعارض دليل نفي الضرر مع دليل يتكفل الحكم بالعنوان الثانوي كدليل نفي الحرج، ومورد تعارض الضررين. فانتظر.

المقام الثاني: في بيان بعض المؤاخذات على كلامه (قدس سره). وهي عديدة:

الأولى: فيما أفاده من ان بيانية الخاص للعام بحكم العقل، بحيث يكون تقدمه عليه بحكم العقل بعد ملاحظته التنافي بين الحكمين. فانه يرد عليه.

أولاً: انه لا دخل للعقل في تقديم أحد الدليلين على الآخر، وليس ذلك من مهماته، فهل يختار العقل تقديم الخاص ولا يختار تقديم العام؟.

وثانياً: انه التزم في مبحث التعادل والترجيح ان الخاص مقدم على العام بالقرينية ومقتضاه عدم ملاحظة أقوائية ظهور الخاص، بل يقدّم الخاص ولو لم يكن ظهوره أقوى من ظهور العام بل كان اضعف، نظير تقديم ظهور: «يرمي» في رمي النبل على ظهور:«اسد» في الحيوان المفترس، لأجل أنه قرينة، ولو كان ظهوره في معناه أضعف من ظهور أسد في معناه.

وما التزم به هناك مناف لما أفاده هٰهنا من تقدم الخاص بحكم العقل أو بالاظهرية، فلاحظ.

الثانية: فيما أفاده من لزوم تأخر الدليل الحاكم عن الدليل المحكوم زماناً.

فانه يرد عليه: ان الضابط الذي تقدم بيانه للحكومة وإن اقتضى تفرع الحاكم على المحكوم. لكنه لا يقتضي تفرعه عليه تفرع المعلول عن العلة والمسبب عن السبب كي لا يصح تقدمه زماناً، بل انما يقتضي كون الحاكم من شؤن الدليل المحكوم وتوابعه، وهذا لا ينافي تأخر المحكوم وجوداً.

نعم، غاية ما يلزم هو ثبوت المحكوم وتحققه ولو في زمان متأخر، إذ من الممكن ان يكون الشيء من توابع شيء آخر مع تقدمه زماناً، كتهيئة الطعام للضيف قبل الظهر مع انه من شؤن مجيئه للدار المتأخر زماناً. فتدبر.

الثالثة: فيما أفاده في وجه تقدم الحاكم على المحكوم من عدم المعارضة بينهما. فانه يرد عليه:

أولاً: ان الدليل الذي يتكفل هدم موضوع الدليل الآخر، انما لا ينافيه إذا كان تصرفه فيه تكوينياً، نظير تصرف الأمر بالأهم في موضوع الأمر بالمهم في باب الترتب، لا ما اذا كان تصرفه فيه تعبدياً، لان مرجع النفي التعبدي للموضوع الى نفي الحكم نفسه، فيتنافى مع دليل اثبات الحكم لذلك الفرد، والدليل الحاكم كذلك، لانه يتكفل نفي الموضوع تعبداً وتنزيلاً لا حقيقة.

وثانياً: ان الدليل الحاكم لا ينحصر فيما يتكفل نفي الموضوع، بل من الأدلة الحاكمة ما يتكفل نفي الحكم مباشرة، بل قد جعله (قدس سره) من أوضح افراد الحكومة.

ومثل هذا الدليل يصادم الدليل المحكوم في مدلوله وينافيه. فما أفاده (قدس سره) لا يمكن الاعتماد عليه.

والذي ينبغي ان يقال في وجه تقديم الحاكم على المحكوم، هو: ان تقدمه عليه للقرينية، إذ بعد ثبوت نظره للدليل المحكوم وتعرضه له يعدّ عرفاً قرينة

على تشخيص المراد بالمحكوم.

وبالجملة: انه لا إشكال في كون الدليل المتكفل لتفسير الدليل الآخر بكلمة: «أعني» ونحوها، يكون مقدماً على الدليل الآخر عرفاً لقرينيته عليه، ولا يرى العرف أي تنافٍ بينهما ولا حيرة في الجمع بينهما.

ومثـل هذا الـدليل الذي يكون ناظراً الى الدليل الآخر بدون كلمة التفسير، لأنه أيضاً يعدّ قرينة عرفاً. فكلا نحوي الحاكم يكون مقدماً بملاك القـرينية. غاية الأمـر أن قرينية النحو الأول بالنص وقرينية النحو الثاني بالظهور، وهو لا يكون فرقاً فارقاً، فتدبر. هذا تمام الكلام في الحكومة.

وأمـا الخـامس : وهو دعوى التوفيق العرفي التي بنى عليها صاحب الكفاية. فتوضيح ما أفاده (قدس سره): انه ذكر ان دليل نفي الضرر انما يتكفل في حال الضـرر نفي الحكم الثابت للفعل بعنوانه الأولي أو المتوهم ثبوته له كذلك، وهو لا نظر له الى الحكم الثابت للفعل بعنوان الضرر، وذلك لان ظاهر دليل نفي الضرر كون الضرر علة للنفي ومانعاً من ثبوت الحكم المنفي، فلا يمكن ان يشمل الموارد التي يكون الضرر مقتضياً لثبوت الحكم، إذ المقتضي للحكم يمتنع ان يكون مانعاً عنه.

ومن هذا البيان انتقل الى تقدّم دليل نفي الضرر على أدلة الأحكام بلا ملاحظة النسبة بينهما، إذ بعد استظهار العرف من دليل نفي الضرر كون الضرر مانعاً من ثبوت الحكم وأنه يرتفع بالضرر، يوفّق بين الدليلين بحمل الأدلة الأولية على بيان الحكم الاقتضائي وان الضرر مانع عن فعلية الحكم.

ثم قال بعد كلام له: «هذا، ولو لم نقل بحكومة دليله على دليله لعدم ثبوت نظره الى مدلوله كما قيل» ويمكن أن يرجع قوله: «كما قيل» الى نفي الحكومة، وانه ليس، امراً تفردنا به بل قيل به. كما يمكن ان يرجع الى نفس الحكومة، وهي المنفي، فيكون إشارة الى دعوى الشيخ (رحمه الله)، والأمر سهل.

وكيف ما كان فما أفاده (قدس سره) في بيان تقدم دليل نفي الضرر على أدلة الأحكام الأولية يبتني على كون المستفاد من دليل نفي الضرر ان الضرر مانع من ثبوت الأحكام، فتكون مرتفعة بثبوته لوجود المانع.

ولا يخفى عليك ان ما أفاده (قدس سره) يرجع في الحقيقة الى دعوى نظر دليل نفي الضرر الى أدلة الأحكام وتعرضه لها، فينطبق عليه تعريف الحكومة على رأي الشيخ، فيتقدم دليل نفي الضرر بهذا البيان بالحكومة.

نعم، لما كان (قدس سره) لا يلتزم بان الحكومة هي مطلق النظر، بل هي النظر بالشرح والتفسير المطابقي، مثل ان يقول: «أعني» لم يعلّل التقدّم ههنا بالحكومة بل علّله بالتوفيق العرفي.

فهو في ملاك التقديم يشترك مع الشيخ (رحمه الله) ولكنه يختلف معه في عنوان التقدّم، فالاختلاف بينهما لفظي اصطلاحي، ولا مشاحة في الاصطلاح.

هذا فيما يرجع الى جهة السلب في كلامه ـ أعني: تكفل دليل نفي الضرر نفي الاحكام الأولية وعدم ثبوتها ـ.

وأما ما يرجع الى جهة الايجاب وهي حمل العرف لأدلة الأحكام الأولية علي بيان الحكم الاقتضائي في مورد الضرر.

فقد وقعت مورد النقض والابرام ممن تأخر عنه، وبحث في معقولية الحكم الاقتضائي وما المراد منه؟. وفي مقدّمة من تعرض لذلك باسهاب المحقق الأصفهاني (رحمه الله)[1].

وبما انه لا أثر عملياً للبحث في ذلك فعلاً فالأولى ترك التعرض له الى مجال آخر.

والخلاصة: هي ان أدلة نفي الضرر حاكمة على أدلة الأحكام الأولية بناء

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. نهاية الدراية ٢ / ٣٢٤ ـ الطبعة الأولى.

على تكفلها نفي الحكم بلسان نفي الموضوع الضرري، او تكفلها نفي الحكم المستلزم للضرر.

وأما دعوى التوفيق العرفي، فهي في واقعها ولبّها ترجع الى دعوى الحكومة بحسب مصطلح الشيخ (رحمه الله). وانما الاختلاف اصطلاحي.

ثم ان ما أفاده صاحب الكفاية في وجه التقدم من ظهور دليل نفي الضرر في مانعية الضرر، انما هو متفرع على ما استفاده من كون الحديث متكفلاً لنفي الحكم بلسان نفي موضوعه.

ولا يتأتى على سائر الأقوال في مفاد حديث نفي الضرر، إذ لا ظهور في نفي الحكم المستلزم للضرر في كونه مانعاً من الحكم وعلة للنفي، إذ لم يؤخذ الضرر في موضوع النفي كي يستظهر عليته له، كما هو الحال على مسلك صاحب الكفاية. فانتبه ولا تغفل والله سبحانه العالم.

التنبيه الثاني: في ان الضرر المنفي بحديث نفي الضرر هل يراد به الضرر الواقعي، سواء علم به المتضرر أم لم يعلم، أو يراد به الضرر المعلوم؟.

الذي ذكره المحقق النائيني (رحمه الله) في هذا المقام، هو: ان مقتضى وضع الالفاظ للمعاني الواقعية لا المعلومة كون المراد بالضرر المنفي الضرر الواقعي لا المعلوم[1].

لكن يظهر من الشيخ (رحمه الله) في باب الوضوء اشتراط علم المكلف بكون الوضوء ضررياً في جريان دليل نفي الضرر، فلو توضى وهو يعتقد عدم الضرر فبان الضرر بالوضوء كان وضوءه صحيحاً[2].

كما انه يظهر من غير واحد في المعاملة الغبنية اشتراط الجهل بالغبن

---

(١) الخوانساري الشيخ موسى. قاعدة لا ضرر/٢١٥ ـ المطبوعة ضمن غنية الطالب.

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. كتاب الطهارة/١٥١ ـ الطبعة الأولى.

في جريان دليل نفي الضرر لاثبات الخيار، فلو علم بالغبن لم يثبت الخيار.

كما انه في غير هذين الموردين سلكوا مسلكاً آخر، فجعلوا المدار على الضرر الواقعي علم به أم لم يعلم، ولذا حكموا بانه ليس للمالك حفر البئر في داره اذ استلزم ضرر الجار ولو لم يعلم الجار بالضرر.

ومن هنا يحير الانسان، ويقع الاشكال في اعتبار العلم بالضرر في مورد الوضوء، واعتبار الجهل به في مورد البيع الغبني، وعدم اعتبار العلم ولا الجهل في مورد ثالث. هذا ما أفاده المحقق النائيني (رحمه الله).

ثم إنه تصدى لحل الاشكال في باب الوضوء، وان أخذ العلم ليس من جهة كون المراد بالضرر هو الضرر المعلوم، كي يتصادم هذا الالتزام مع الالتزام بعدم اعتبار العلم في غير مورد، بل أخذ العلم بالضرر في مورد الوضوء منشؤه وجهان:

الأول: ان قاعدة نفي الضرر قاعدة امتنانية واردة بملاك الامتنان، فلا تجري فيما كان اجراؤها خلاف المنّة، بان استلزم ايجاد كلفة على المكلف.

وهذا هو المانع من اجرائها في مورد الوضوء المتقدم، لأن اجراء حديث نفي الضرر فيه يستلزم الحكم ببطلان وضوئه السابق وصلاته لو فرض أنه صلّى به، فتجب عليه اعادة الوضوء والصلاة، وهو ايقاع للمكلف في الكلفة، وهو ينافي التسهيل والامتنان.

الثاني: ان حديث نفي الضرر انما يرفع الحكم اذا كان موجباً للضرر، بحيث يكون هو الجزء الأخير للعلة التامة للضرر، وفيما نحن فيه ليس الحكم بوجوب الوضوء كذلك، فان الضرر لا يستند اليه، بل منشأ الضرر هو جهل المكلف واعتقاده عدم الضرر، ولذا لو فرض انتفاء الحكم في الواقع لوقع المكلف في الضرر لجهله بترتبه على الفعل. وبعبارة أخرى: انك قد عرفت ان الحديث يتكفل نفي الحكم بلسان نفي الضرر من باب ان نفي السبب ملازم لنفي

المسبب، وهـذا المعنى لا يتأتى في المورد، لأن نفي الحكم فيه لا يستلزم نفي الضرر، بل المكلف يقع في الضرر على كل حال كان الحكم بالوضوء ثابتاً ام لم يكن. إذن فلا يتكفل الحديث نفي الحكم في مثل هذه الصورة.

نعم، لو كان مفاد الحديث نفي الحكم عن الموضوع الضرري، فلا وجه للتقييد بالعلم بالضرر فيما نحن فيه، إذ الوضوء ضرري ويستند اليه الضرر بلا كلام، فينتفي حكمه بمقتضى حديث نفي الضرر. ولكن هذا المذهب غير صحيح كما تقدم.

هذا ما أفاده (قدس سره) في حل الاشكال. ومقتضاه اعتبار الأمرين في عدم وجوب الوضوء، الضرر الواقعي والعلم به، ومن هنا قد يتوجه اشكال، وهو: ان لازم ذلك انه لو اعتقد الضرر ولم يكن ضرر في الواقع لم يسقط عنه وجوب الـوضوء، فلو كان صلى عن تيمم لزمه إعادة الصلاة، لعدم انتقال فرضه الى التيمم. مع ان المشهور عدم وجوب الاعادة، مما يكشف عن كون اعتقاد الضرر ذا موضوعية بنفسه.

وقد دفع (قدس سره) هذا الاشكال: بان ظاهر عدم الوجدان في الآية الكريمة: ﴿فان لم تجدوا ماء فتيمموا...﴾[1] هو الأعم من الواقعي والعلمي، واعتقاد الضرر يدرج المكلف في من لم يجد الماء، إذ المراد من عدم الوجدان عدم التمكن من استعمال الماء، إما لعدم وجوده وإما لعدم القدرة على استعماله لمانع شرعي أو عادي، ولذا لو اعتقد عدم وجود الماء في راحلته وصلى متيمماً ثم تبـين وجود الماء افتوا أيضاً بصحة الصلاة، وليس ذلك إلا من باب ان عدم الوجدان أعم من عدم الوجود واقعاً أو اعتقاداً.

ثم إنـه (قـدس سره) تعرض لمطلب استطرادي، وهو: انه اذا انقلب

---

(١) سورة النساء، الآية: ٤٣، وسورة المائدة، الآية: ٦.

الفرض الى التيمم كما لو كان الوضوء ضررياً وعلم به، فهل يصح وضوءه لو أراد أن يتوضأ أم لا؟. ذهب (قدس سره) الى عدم صحته، إذ ما يمكن تصحيح الوضوء به إما دعوى اشتمال الوضوء على الملاك. واما دعوى تعلق الأمر به بنحو الترتب وأما دعوى ان الأمر بالتيمم رخصة لا عزيمة. وإما دعوى ان حديث نفي الضرر يرفع اللزوم لا الجواز. والجميع باطل.

أما الأول: فلأن مقتضى الحكومة خروج الفرد الضرري عن عموم أدلة المشروعية، فلا يثبت فيه الملاك، لعدم وجود كاشف له.

وأما الثاني: فلما ثبت في محله من عدم جريان الترتب في الواجبين المشروطين بالقدرة شرعاً.

وأما الثالث: فلأن التخصيص بلسان الحكومة يكشف عن عدم شمول العام للفرد الخارج، فلا معنى لاحتمال الرخصة.

وأما الرابع: فلان الحكم بسيط لا تركب فيه، فلا معنى لرفع اللزوم دون الجواز.

وقد ذكر (قدس سره) بعد ذلك: انه لولا توهم بعض الاعاظم وحكمه بصحة الوضوء الحرجي ـ لورود نفي الحرج مورد الامتنان فلا يكون الانتقال الى التيمم عزيمة ـ لما كان للبحث عن صحة الوضوء في مورد الضرر مجال، ولا فرق بين نفي الحرج ونفي الضرر في ذلك، لاشتراكهما في كونهما حاكمين على أدلة الأحكام.

هذا مجموع ما أفاده (قدس سره) في مسألة الوضوء.

ولنا على كلامه ملاحظات:

الأولى: ان نفي وجوب الوضوء وإيجاب التيمم اجنبي عن حديث نفي الضرر بالمرّة، ولا تصل النوبة الى تحكيم: «لا ضرر» فيه، كي يقع الكلام في حدود تطبيقها ومورد جريانها.

والوجه في ذلك: ان المعلوم ضرورة من الأدلة فرض المكلف على قسمين، واجد للماء بمعنى متمكن منه، وفاقد له بمعنى غير متمكن منه. والأول موضوع وجوب الوضوء. والثاني موضوع وجوب التيمم. بحيث يعلم انه لا يشرع التيمم اصلاً في حق المتمكن، كما لا يشرع الوضوء في حق غير المتمكن.

وعليه، فنقول: إن الضرر الناشئ من استعمال الماء سواء أكان واقعياً أم معلوماً، إما ان يكون مستلزماً لصدق عدم التمكن من استعمال الماء فلا يشرع الوضوء لعدم موضوعه، فلا معنى لتحكيم: «لا ضرر» في نفيه، إذ لا وجوب له كي ينفي بـ: «لا ضرر». واما لا يستلزم ذلك، بل يصدق التمكن من استعمال الماء، فيشرع الوضوء ولا مجال لنفيه بـ: «لا ضرر» واثبات وجوب التيمم، لما عرفت من ان الواجد موضوع للوضوء مطلقاً ولا يكون موضوعاً لوجوب التيمم.

وبالجملة: ادراج مسألة التيمم والوضوء في مصاديق قاعدة نفي الضرر غير وجيه، إذ لا مجال لتحكيمها في حال من الأحوال.

وبعد ان تعرف هذا، لا يهمنا تحقيق الوجهين اللذين ذكرهما لعدم تطبيق: «لا ضرر» ومقدار صحتهما، وإن كنا قد أشرنا سابقاً الى عدم صحة الأول منهما. فراجع.

وأما حلّ الاشكال ـ بناء على ما سلكناه ـ فهو بان يقال: انه مع اعتقاد عدم الضرر يصدق التمكن عرفاً من استعمال الماء ولو كان مضراً واقعاً، فيندرج في موضوع وجوب الوضوء فيكون صحيحاً. كما أنه مع اعتقاد الضرر وليس في الواقع كذلك يكون الوضوء حرجياً، إذ الاقدام على ما يعتقد اضراره حرجي، فيصدق عدم التمكن العرفي، فيصح تيممه وإن لم يكن الماء مضراً له واقعاً.

الثانية: ان ما ذكره في مقام حلّ الاشكال الثاني، وهو مورد التيمم مع اعتقاد الضرر بلا ان يكون الوضوء ضررياً واقعاً، من ان عدم الوجدان المأخوذ

في الآية أعم من الواقعي والاعتقادي، وإن كان تاماً بالبيان الذي عرفته من كون اعتقـاد الضـرر مستلزماً لصدق عدم التمكن من الماء للحرج فيشرع التيمم. إلا انه من المحقق النائيني ليس كما ينبغي، إذ موضوع كلامه تطبيق قاعدة نفي الضرر وعدمه، وان المأخوذ في الموضوع هو الضرر مع العلم به أو غير ذلك، فنقل الكلام الى مدلول الآية الكريمة لا يخلو من خلط. ومفاد: «لا ضرر» لا يعيّن مفاد الآية الكريمة كما لا يخفى.

وقـد عرفت انه مع العمل بالآية الكريمة ونحوها من الأدلة لا مجال لقاعدة نفي الضرر بالمرة، فانتبه.

الثالثة: ومركزها الجهة الاستطرادية التي أشار اليها، وهي ما لو توضأ مع كون الوضوء ضررياً وكان عالماً بذلك، فانه حكم ببطلان وضوئه لعدم المصحح. ولكن ما أفاده غير تام على مبناه من الالتزام بان حديث نفي الضرر وارد مورد الامتنان وبملاكه، وذلك لان مقتضى كون رفع التكليف امتناناً وارفاقاً هو ثبوت الملاك للحكم، وانما لم يجعله المولى امتناناً على عبده، إذ لو لم يكن للحكم ملاك، فعدم جعله يكون لعدم ملاكه لا لأجل الامتنان، فلا منّة في رفعه حينئذٍ. إذن فكونه في مقام الامتنان قرينة على ثبوت الملاك، فيمكن تصحيح العمل بذلك.

نعم، ما أفـاده يتم على ما اخترناه من عدم ظهور كون الرفع بملاك الامتنان والارفاق، وإن كان رفع الحكم بنفسه ارفاقياً، لكنه غير كونه بملاك الارفاق. فانتبه.

ثم انه (قدس سره) ذكر في صدر كلامه ثبوت الاشكال في الصوم المضر أيضاً، اذ كان معتقداً عدم الضرر فيه، فانهم حكموا بصحة الصوم مع ثبوت الضرر فيه واقعاً.

ولا يخفى عليك ان باب الصوم يختلف عن باب الوضوء، اذ ليس لدينا في باب الصوم تكليفان وعملان يبحث في إجزاء أحدهما عن الآخر. فلا يتأتى

فيه الاشكال الثاني ـ أعني لو اعتقد الضرر فافطر ولم يكن في الواقع مضراً ـ، إذ لا يحتمل إجزاء الافطار عن الصوم كي يبحث في صحته.

نعم، هو يشترك مع الوضوء في الاشكال الأول. وحلّه بوجوه:

منها: ان المأخوذ في موضوع الصوم خوف الضرر لا نفسه. ومن الواضح انه مع اعتقاد عدم الضرر لا خوف في الوقوع في الضرر، فيكون مشروعاً.

ومنها: ما أشار اليه المحقق النائيني من ورود الحديث مورد الامتنان، ونفي مشروعية الصوم والحال هذه خلاف المنّة كما لا يخفى. وتحقيق ذلك في محله في كتاب الصوم. فراجع.

هذا كله فيما يرتبط بأخذ العلم بالضرر في بعض الموارد كالوضوء والصوم.

وأما ما يرتبط بأخذ الجهل بالضرر، كمورد المعاملة الغبنية التي اعتبر في ثبوت الخيار بمقتضى: «لا ضرر» الجهل بالغبن. فقد تصدى المحقق النائيني الى حلّ الاشكال فيها، وان سبب التقييد بالجهل لا يرجع الى عدم أخذ الضرر الواقعي موضوعاً، بل الى جهة أخرى يقتضيها المقام بالخصوص. وهي: انه اذا وقع المعاملة مع العلم بالغبن وتفاوت الثمن، فقد أقدم على الضرر، ومع اقدامه على الضرر لا يكون الضرر مستنداً الى الحكم الشرعي بنحو يكون هو الجزء الاخير لعلة الضرر، بل يستند الضرر الى اقدام المشتري، ويكون الحكم الشرعي من المقدمات الاعدادية للضرر، فلا يرتفع بحديث نفي الضرر، لان ما يرتفع به هو الحكم الذي يستند اليه الضرر استناد المعلول الى الجزء الأخير من علته.

وهذا الوجه قابل للمنع، فان الضرر لا يترتب على اقدام المشتري على الشراء، وإنما يترتب على حكم الشارع بعد الاقدام على الشراء، بصحته أو لزومه، فانه مترتب على الاقدام وايقاع المعاملة، فيكون هو الجزء الأخير لعلة

الضرر، فيكون مرفوعاً بحديث نفي الضرر.

وقد وجّه التفصيل بين صورتي العلم بالغبن والجهل به: بان الحكم بعدم اللزوم في مورد العلم بالغبن خلاف المنّة والتسهيل.

وفيه: ما اشرنا اليه من عدم ثبوت كون الحديث وارداً بملاك الامتنان بنحو يكون علة للنفي يدور مداره وجوداً وعدماً.

فالصحيح ان يقال في وجه التفصيل هو ما اشرنا اليه في مقام تحقيق معنى الحديث من: أن المستفاد من الحديث هو نفي الضرر الصادر من خصوص الغير، ومع العلم بالضرر في المعاملة لا يستند الضرر الى البائع خاصة، كما هو الحال في صورة جهل المشتري، بل يستند الى كل من البائع والمشتري بنحو الاشتراك، فلا يكون مرفوعاً بالحديث[1]. فراجع تعرف.

هذا تمام الكلام في هذه الجهة.

والمتحصل: ان الضرر المنفي بحديث: «لا ضرر» هو الضرر الواقعي بلا ان يتقيد بجهل أو بعلم، وإنما يكون الجهل او العلم دخيلاً في تطبيق القاعدة في بعض الموارد لاجل خصوصية في المورد. فالتفت.

يبقى الكلام فيما تعرض له أخيراً من الفروع التي قد يتوهم التنافي بينها بأنفسها أو بين بعضها، وما ذكره من ان الاقدام على الضرر في التكليفيّات لا يوجب عدم حكومة القاعدة عليها، وفي الوضعيات موجب لذلك، وهي:

أولاً: لو أقدم على موضوع يترتب عليه حكم ضرري، كمن أجنب نفسه متعمداً مع كون الغسل ضررياً، إن هذا الاقدام لا يوجب عدم جريان قاعدة لا ضرر بالنسبة الى الغسل. ومثله ما لو شرب دواءً يتضرر معه بالصوم، فان الصوم يسقط عنه لاجل الضرر.

---

(١) مقتضى ذلك عدم ثبوت الخيار في صورة جهل البائع ايضاً إذ لا يستند الضرر الى كل منها (المقرر).

وثانياً: ما لو غصب لوحاً من شخص ونصبه في سفينته، فانه يقال بجواز نزع مالك اللوح لوحه من السفينة وان تضرر مالكها بلغ ما بلغ ما لم يؤد الى تلف نفس محترمة. فالاقدام في هذا الفرع يمنع من جريان: «لا ضرر» في حق الغاصب.

وثالثاً: ما لو استأجر أرضاً الى مدة وبنى فيها بناء أو غرس فيها شجراً يبقى بعد انقضاء زمان الاجارة فانه يقال: ان لمالك الأرض هدم البناء او قلع الشجر وإن تضرر به المستأجر.

وقد ذكر (قدس سره) انه لا تنافي بين هذه الفروع وما تقدم، كما ان هنا فرقاً بين الفرع الأول منها وبين الفرعين الأخيرين، وذلك فان المجنب نفسه أو شارب الدواء لم يكن مكلفاً بالغسل والصوم حال الاجناب وشرب الدواء، بل التكليف بهما بعد الاجناب وشرب الدواء. ومن الواضح ان الغسل والصوم ضرريان، فيكون الضرر مستنداً الى الحكم الشرعي، والاقدام على الاجناب وشرب الدواء لا ينفي الاستناد المذكور، لان فعله بمنزلة المقدمة الاعدادية لثبوت الحكم الضرري، وفعله في ظرفه مباح لا ضرر فيه. وأما غاصب اللوح، فهو مأمور قبل النصب بالرد، ولم يكن الرد في حقه ضررياً قبل النصب لكنه بعصيانه ومخالفته التكليف بالرد أقدم على إتلاف ماله، فاقدامه وارادته هي الجزء الأخير لعلة الضرر، وليست ارادته واقعة في طريق امتثال الحكم كي يستند الضرر الى الحكم ـ كما هو الحال في الغسل والصوم ـ، بل هي واقعة في طريق عصيان الحكم ومخالفته، فالضرر يستند الى إقدامه لا الى الحكم الشرعي بوجوب الرد. ومثله الكلام في مسألة الغرس في الأرض المستأجرة، فانه مع علمه بعدم استحقاقه للغرس بعد مضي مدة الاجارة، فبغرسه قد أقدم على الضرر، ولا يستند الضرر الى الحكم الشرعي بل الى إقدامه.

ثم إنه أضاف في مسألة غصب اللوح ونصبه في السفينة الى ما ذكره في

عدم شمول: «لا ضرر» وجهين آخرين:

الأول: ان كسر السفينة ليس ضرراً على صاحبها، لأنه مع كون اللوح مغصوباً فصاحب السفينة لا يكون مالكاً لتركيب السفينة، واذا لم تكن الهيئة الخاصة مملوكة له لم يكن رفعها ضرراً عليه، لان الضرر هو النقص في المال الذي يملكه، فحال نزع اللوح بعد النصب حال انتزاعه من الغاصب قبل النصب.

الثاني: انه قد دل دليل على انه ليس لعرق ظالم حق[1]، فيدل على عدم ثبوت الحرمة لماله، فلا تشمله القاعدة تخصصاً، لانها انما تنفي الضرر الوارد على المال المحترم.

وقد أطال (قدس سره) في تحقيق الفرق بين هذه الفروع، ولا يهمنا نقل غير ما ذكرناه من كلامه فانه العمدة.

ولكنه لا يخلو عن إشكال ، بيان ذلك: ان محل الكلام في مسألة اللوح المغصوب ما اذا كان نزع اللوح يوجب تضرر مالك السفينة بغرق سفينته او تلف متاعه المحمول عليها لدخول الماء في السفينة. وأما اذا لم يلزم منه سوى خراب نفس هيئة السفينة، كما لو كانت على الأرض، فلا يستشكل أحد في جواز أخذ مالك اللوح لوحه، وانه يجوز له ذلك كما كان يجوز له أخذ لوحه قبل التركيب والنصب.

وبعد ذلك نقول: إنه (قدس سره) ذكر وجوهاً ثلاثة في عدم جريان: «لا ضرر» في هذا الفرع.

وجميعها محل منع:

أما الأول: وهو دعوى استناد الضرر الى إقدامه وعصيانه التكليف بالرد الثابت قبل النصب ففيه:

---

(١) وسائل الشيعة ١٧ / ٣١١، حديث: ١.

أولاً: ان التكليف بالرد يتعدد بتعدد الأزمنة وينحل الى تكاليف متعددة بتعددالأزمنة، ففي كل آن يكون هناك تكليف بالرد، ولأجل ذلك يتعدد العصيان.

وعليه، فالتكليف بالرد قبل تحقق النصب غير التكليف بالرد بعد تحققه، وهو بالنصب لم يتحقق منه سوى عصيان عن التكليف بالرد السابق، وهو ليس بضرري.

وأما التكليف بالرد بعد النصب فهو ضرري. والنصب ليس عصياناً له كي يكون إقداماً على المخالفةوالضرر، بل الضرر يستند اليه لا الى ارادة المكلف، بل إرادة المكلف الأول للنصب تكون بمنزلة المقدمة الاعدادية لثبوت الحكم الشرعي بالرد بعد النصب، وهذا التكليف ضرري، إذ ارادة الرد معلولة له والرد في هذا الحال يستلزم الضرر، فيستند الضرر الى الحكم لوجوبه.

وبهذا البيان ظهر أنه لا فرق بين هذا المثال والفرع الأول في كون الاقدام ليس على الضرر وانما هو مقدمة اعدادية لثبوت الحكم الضرري، وان اساس الفرق كان يبتني على ملاحظة التكليف بالرد تكليفاً واحداً، وقد عرفت انه غير صحيح.

وثانياً: ان الاقدام على الضرر في مثل المثال لا يرفع نسبة الضرر الى الحكم لانك قد عرفت في مسألة المعاملة الغبنية، ان الجزء الأخير لعلة الضرر هو الحكم الشرعي، فلا فائدة في الأقدام.

وثالثاً: ان الاقدام على الضرر انما يصدق بحيث يستند الضرر الى الأقدام لا الى الحكم، فيما اذا فرض عدم شمول حديث «لا ضرر» لمورد الاقدام، وإلا فلا ضرر كي يقال انه أقدم عليه، وعدم شمول «لا ضرر» يتوقف على ثبوت الاقدام على الضرر بحيث يصح اسناد الضرر الى الاقدام لا الى الحكم، وهذا دور واضح.

وبعبارة أخرى: ان الاقدام على الضررإنما يصدق اذا كان المكلف عالماً

بعدم رفع الحكم الضرري، أما إذا لم يعلم ذلك بل هو أقدم على العمل موطناً نفسه على ما يحكم به الشارع بعد ذلك، فلا يكون ذلك اقداماً على الضرر بل هو إقدام على الضرر على تقدير حكم الشارع عليه لا له، فلا يمكن ان يحكم الشارع عليه استناداً الى إقدامه على الضرر فانه خلف.

وقد أشار الى بعض هذا الاشكال المحقق الاصفهاني في بعض كتاباته الفقهية فراجع حاشية المكاسب مبحث خيار الغبن[1].

وأمـا الوجه الثاني: وهو دعوى ان نزع اللوح من السفينة لا يوجب ضرراً على مالكها لعدم ملكيته الهيئة التركيبية الحاصلة من نصب اللوح.

ففيه ما عرفت من: ان محل الكلام ما اذا استلزم النزع ضرراً زائداً على فوات الهيئة التركيبية للسفينة.

وأما الوجه الثالث: وهو التمسك بما ورد من انه ليس لعرق ظالم حق، ففيه: ان ذلك يقتضي عدم احترام مال الظالم والغاصب والمرتبط بنفس المغصوب كأن يوجد عملاً في المغصوب، كما لو غصب فضة فصاغها خاتماً، فانه لا يحكم بشركته في الخاتم او بثبوت الاجرة له كما هو الحال لو صاغها غير الغاصب. ولا يقتضي عدم احترام جميع أمواله، لجميع آلات الصياغة، فانه مما لا قائل به ولا يقتضيه الدليل المزبور.

وعليه، فغصب اللوح لا يقتضي عدم احترام الالواح الراجعة اليه او المال المحمول على السفينة، كي يجوز الاضرار به، فانتبه ولا تغفل.

والذي يتحصل: ان ما أفاده (قدس سره) من الوجوه الثلاثة في مسألة اللوح المغصوب غير تام.

وعليه، نقول أذا تم ما يقال من ان الغاصب يؤخذ بأشق الأحوال، فقد

---

(١) الاصفهاني المحقق الشيخ محمد حسين. حاشية المكاسب ٢ / ٥٤ ـ الطبعة الأولى.

يستظهر منه جواز نزع المالك اللوح وان اوجب ضرراً على الغاصب. وتحقيق ذلك موكول الى مبحث الغصب من كتب الفقه.

وأما مسألة الغرس الباقي بعد انقضاء مدة الاجارة، فقد حققنا الكلام فيه باسهاب في مبحث خيار الغبن في مسألة تصرف الغابن في العين تصرفاً موجباً للزيادة. فراجع. والله سبحانه العالم.

التنبيه الثالث: في شمول الحديث للاحكام العدمية، كما انه شامل للاحكام الوجودية. وتوضيح ذلك: انه لا اشكال في ان حديث نفي الضرر يوجب التصرف في الاحكام الوجودية فيخصصها بغير مورد الضرر. وإنما الاشكال في شمولها للاحكام العدمية اذا ترتب عليها الضرر. مثال ذلك: ما اذا حبس حراً غير أجير ففات عمله، فان قواعد الضمان لا تشمل مثل ذلك، لعدم كونه اتلاف مال ـ نعم لو كان المحبوس عبداً أو حراً أجيراً، يكون الحبس اتلافاً لمال المالك والمستأجر، فيكون الحابس ضامناً ـ. وعليه يقال: إن عدم الضمان حكم ضرري لاستلزامه الضرر على الحر لفوات عمله، فهل يشمله حديث نفي الضرر، ومقتضاه ثبوت الضمان والتدارك هٰهنا؟. ومثله ما لو كان بقاء الزوجة على الزوجية مضراً بها، وكان الزوج غائباً، فان عدم كون الطلاق بيدها أو بيد الحاكم الشرعي او عدول المؤمنين يكون ضررياً. ونحوه ما إذا كان العبد تحت الشدة، فيكون عدم عتقه ضررياً. فيقع الكلام في شمول: «لا ضرر» لمثل ذلك، فيقتضي ثبوت حق الطلاق للزوجة او لغيرها في مثال الزوجة، وثبوت الحرية للعبد في مثاله.

وقد ذهب المحقق النائيني (رحمه الله) الى عدم شمول الحديث للاحكام العدمية، وقد أطال في تحقيق ذلك والاستدلال عليه، والذي يتلخص من كلامه وجوه ثلاثة:

الأول: ان حديث: «لا ضرر» انما يشمل الاحكام المجعولة شرعاً، لانه

ناظر الى ما ثبت بالعمومات من الاحكام الشرعية، وعدم الضمان ونحوه من الأمور العدمية ليست احكاماً شرعية مجعولة من قبل الشارع.

وما يدعى من: ان العدم حدوثاً وان لم يستند الى الشارع، لانه ناش من عدم علة الوجود لا وجود علة العدم إلا انه بقاء يستند اليه، ولذا صح تعلق النهي بمجرد الترك وعدم الفعل بلحاظ ان عدم الفعل بقاء يستند الى المكلف.

ينـدفـع: بان ذلـك وإن كان موجباً للقدرة على العدم وهي المصححة للتكليف، لكن لا يصحح اسناد العدم الى الشارع ما لم يتعلق به جعل شرعي.

الثاني: ان لازم الالتزام بشمول الحديث للحكم العدمي، ثبوت الضمان في المثال المتقدم، وهذا يعني تكفل الحديث لنفي الضرر غير المتدارك، وهذا المعنى قد تقدم بطلان استفادته من الحديث وتوهينه، وأنه اردء الوجوه.

الثالث: ان لازم الالتزام بعموم الحديث للاحكام العدمية تأسيس فقه جديد، لاستلزامه في مثال الزوجة ثبوت حق الطلاق للحاكم الشرعي وهو مما لا يلتزم به[1].

وهذه الوجوه بأجمعها غير تامة:

أمـا الأول: فلانـه بعـد فرض القـدرة على العدم بحيث يكون تحت الاختيار، كيف لا يستند العدم اليه؟، فان نفي استناد العدم اليه وعدم صدوره منه مساوق لنفي القدرة عليه، وهو خلف فرض القدرة على الوجود.

وأما الثاني: فلأن المستهجن هو ان يكون مفهوم الحديث هو نفي الضرر غير المتدارك بهذا المفهوم كما تقدمت الاشارة اليه.

أما ان يكون مفهوم الحديث نفي الحكم الضرري الذي يتفق في النتيجة والأثر مع نفي الضرر غير المتدارك، لاثباته التدارك في بعض الموارد، فهذا مما لا

---

(١) الخوانساري الشيخ موسى، قاعدة لا ضرر/٢٢٠ ـ المطبوعة ضمن غنية الطالب.

استهجان فيه أصلاً. والذي يستتبعه الالتزام بعموم الحديث للاحكام العدمية هو ذلك، لا كون معنى الحديث هو نفي الضرر غير المتدارك، فلا استهجان فيه.

وأما الثالث: فلأن ما جعله مثالاً واضحاً لتأسيس الفقه الجديد وهو مثال الزوجة، مما يلتزم فيه ـ اخيراً ـ بثبوت الحق للحاكم في الطلاق عملاً ببعض النصوص[1].

وقد صرح (قدس سره): بالتزام السيد صاحب العروة (رحمه الله) به[2] محتجاً عليه بقاعدة نفي الحرج ونفي الضرر، فكيف يكون الالتزام بثبوت حق الطلاق للحاكم الشرعي من تأسيس فقه جديد؟.

فيا أفاده في الاستدلال على عدم شمول الحديث للاحكام العدمية لا نراه تاماً سديداً.

والتحقيق: هو صحة ما أفاده من أصل الدعوى، فنحن لا نلتزم بشمول الحديث للأحكام العدمية. وتقريب ذلك: ان استناد الضرر انما يتحقق بالتسبيب اليه وإيجاد ما يستلزمه. وأما عدم ايجاد المانع عن الضرر، فهو لا يحقق اسناد الضرر، فمثلاً إذا فعل شخص ما يستلزم ورود الضرر على آخر استند اضراره اليه، وأما اذا رأى ضرراً متوجهاً الى الآخر وكان قادراً على دفعه فلم يدفعه، لم يستند الضرر اليه أصلاً. وعليه فبما ان الضرر المنفي هو الضرر المستند الى الشارع، فيختص النفي بما اذا كان مترتباً على الحكم الوجودي، فانه يصحح اسناد الضرر الى الشارع. أما المترتب على عدم الحكم، بحيث كان الشارع متمكناً من جعل الحكم الوجودي المانع منه، فلا يستند اليه، فلا يتكفل الحديث رفعه. ولا يهمنا بعد ذلك ان يكون عدم الحكم مستنداً الى الشارع أو ليس

---

(١) وسائل الشيعة ١٥ / ٣٨٩، باب ٢٣.

(٢) اليزدي الفقيه السيد محمد كاظم. ملحقات العروة الوثقى ١ / ٧٠ ـ الطبعة الأولى.

بمستند.

ولا معنى لقياس المورد بمورد استصحاب عدم الحكم، لاختلاف الملاك في الاستصحاب ونفي الضرر.

ويمكن ان يقرب أيضاً: بان مفاد حديث نفي الضرر ليس الا نفي الاحكام المجعولة المستلزمة للضرر، لا انه يجعل ما ينفي الضرر.

وبعبارة أخرى: كأنّ الشارع يقول: «انا لم أجعل الحكم المستلزم للضرر». ولا يقول: «انا جعلت ما ينفي الضرر» وفرق واضح بين المفادين.

ولا يخفى ان الحكم العدمي وان استند الى الشارع بقاء، لكن استناده من باب عدم جعل الوجود لا من باب جعل العدم. إذن فالعدم ليس من المجعولات الشرعية.

كما انه يمكن ان يقال: ان مفاد: «لا ضرر» هو نفي الحكم خاصة، فلا تتكفل اثبات الحكم، فلسانها لسان نفي صرف لا لسان اثبات، والعمدة في هذه التقريبات هو ما ذكرناه أولاً. فتدبره.

وأما مسألة الزوجة تحت الضيق مع غياب الزوج أو امتناعه عن الطلاق، فالحكم المستلزم للضرر فيها وجودي لا سلبي عدمي. فان الموجب لوقوع الزوجة في الضيق ـ بعد المفروغية عن عدم زوال العلقة الزوجية بغير الطلاق ـ هو حصر حق الطلاق بالزوج، وهو أمر ثبوتي منتزع من جعل حق الطلاق للزوج وعدم جعله لغيره، وقد بيّنه الشارع بمثل: «الطلاق بيد من أُخذ بالساق»[1]، ومثله وإن لم يكن حكماً مجعولاً، إلا انه لما كان منتزعاً من الحكمين المجعولين أمكن نفيه شرعاً بحديث لا ضرر.

فلو قيل: إنه يلزم منه تأسيس فقه جديد، لم يكن إيراداً على شمول

(١) عوالي اللئالي ١ / ٢٣٤، حديث: ١٣٧.

الحديث للأحكام العدمية، لأن المنفي أمر وجودي. فتدبر.

ثم انه قد يوجّه عدم شمول الحديث لمورد الحكم العدمي: بانه قد تقدم ان الحديث لا نظر له الى الاحكام الواردة مورد الضرر، كالضمان والحدود والديات. وبما ان الحكم العدمي في مورده ضرري، كعدم الضمان فانه ضرري على الحر المفوّت عمله. ولم يثبت باطلاق دليل كي تكون له حالتان، بل ثبت بالامضاء الثابت في كل مورد بخصوصه، فهو ثابت في مورد الضرر رأساً. وفيه:

أولاً: انه ليس مطرداً في جميع أمثلة الحكم العدمي. فمثل نفي حق الطلاق لغير الزوج ثابت مطلقاً بمثل: «الطلاق بيد من اخذ بالساق». أعم من مورد الضرر وعدمه، فيمكن أن يكون مشمولاً لحديث نفي الضرر، بناء على ان المنفي أمر عدمي لا ثبوتي.

وثانياً: ان الحكم الذي لا يكون لحديث نفي الضرر نظر اليه هو الحكم الثابت بعنوان الضرر، كقتل النفس واعطاء الزكاة ونحوها.

أما الحكم الذي يثبت في مورد الضرر لا بعنوان الضرر، بل بعنوان آخر يلازم حصول الضرر، فهو خارج عن عموم حديث نفي الضرر بالتخصيص لا بالتخصص.

وعليه، ففي مورد توهم مثل ذلك الحكم يرجع الى عموم حديث نفي الضرر، كما هو الحال في كل مورد يشك فيه في التخصيص. والحكم العدمي المتوهم على تقدير ثبوته من قبيل الثاني، إذ لم يثبت بعنوان الضرر، بل بعنوان مستلزم للضرر. فتدبر.

التنبيه الرابع: في كون المراد بالضرر هل الضرر الشخصي أو النوعي؟.

والمراد بالضرر النوعي إما ما يترتب بالنسبة الى غالب المكلفين، أو ما يترتب على غالب أفراد الفعل. فتارة يراد به نوع المكلف. واخرى يراد به نوع الفعل. وعلى كل فالمراد به ما يقابل الضرر الفعلي الوارد على كل شخص.

ولا يخفى عليك ان المتعين الالتزام بان المراد به هو الضرر الشخصي، لأن الضرر كسائر الالفاظ موضوع للمفاهيم الواقعية، وهو ظاهر في الفعلية دون الاقتضائية أو النوعية. فحين يتكفل الحديث نفي الضرر عن المكلف، فظاهره نفي الضرر الفعلي الوارد عليه. ولا وجه لحمل الكلام على خلاف ظاهره. وهذا المطلب واضح جداً لا يحتاج الى مزيد بحث.

وأما استدلال المحقق النائيني (رحمه الله) على كون المراد هو الضرر الشخصي بورود الحديث مورد الامتنان، وبكونه حاكماً على أدلة الاحكام الأولية[1]. فلم أعرف وجهه، إذ من الممكن أن يقال: إن الحديث وإن كان وارداً مورد الامتنان، لكن الملحوظ هو الامتنان بحسب النوع. كما انه حاكم على أدلة الاحكام اذا ترتب عليها الضرر نوعاً.

وبالجملة: الالتزام بارادة الضرر النوعي لا ينافي الالتزام بالحكومة والامتنان، فتدبر جيداً.

التنبيه الخامس: في تعارض الضررين وما يتناسب معه من فروع.

ذكر المحقق النائيني (قدس سره) في التنبيه السادس: ان مقتضى ورود الحديث في مقام المنّة عدم وجوب تحمل الانسان الضرر المتوجه الى الغير لدفعه عنه، ولا وجوب تدارك الضرر الوارد عليه، بمعنى انه لا يجب رفعه عن الغير كما لا يجب دفعه. وهكذا لا يجوز توجيه الضرر الوارد اليه الى الغير، فلو توجه سيل الى داره، فان له دفعه ولا يجوز توجيهه الى دار غيره، لتعارض الضررين وعدم المرجح لأحدهما على الآخر.

ومقتضى ذلك انه لو دار الأمر بين حكمين ضرريين بحيث يلزم من رفع أحدهما الحكم بثبوت الآخر، هو اختيار أقلهما ضرراً، ولا يختلف الحال بالنسبة

---

(١) الخوانساري الشيخ موسى. قاعدة لا ضرر/٢٢٢ ـ المطبوعة ضمن غنية الطالب.

الى شخص واحد أو شخصين، فان المفروض ان نفي الضرر من باب المنة على العباد ولا ميزة لأحد على أحد في هذه الجهة، فان الكل عبيد الله سبحانه.

فكما يختار الشخص الواحد أخف الضررين لو تعارضا بالنسبة اليه، كذلك الأمر اذا تعارض الضرران في حق شخصين، فانه مع عدم المرجح يحكم بالتخيير، إذ المورد من موارد تزاحم الحقّين لا من موارد التعارض، كي يحكم بالتساقط والرجوع الى سائر القواعد.

إلا ان يدعى الفرق بين توجه الضررين الى شخص واحد، وبين توجههما الى شخصين، بانه..

اذا توجها الى شخص واحد يختار أخفهما لو كان وإلا فالتخيير.

وأما اذا توجها الى شخصين، كالتولي من قبل الجائر الذي يكون تركه ضرراً على المتولي، والاقدام عليه ضرراً على الغير، فلا وجه للترجيح او التخيير، إذ هو من موارد تحمل الضرر المتوجه الى الغير، وقد عرفت عدم وجوبه إذ الضرر متوجه أولاً وبالذات الى الغير فلا يجب على المكره دفعه عنه وتحمله.

نعم، لو أكرهه الجائر على دفع مقدار من المال لم يجز له ان ينهب من اموال الناس ويدفع الضرر عن نفسه بذلك، فانه من موارد توجيه الضرر الوارد عليه الى الغير، وقد عرفت عدم جوازه. ومسألة الولاية من قبل الجائر من قبيل الأول.

وعلى هذا، فما أفاده الشيخ (رحمه الله) في المكاسب في مسألة التولي من قبل الجائر من الفرق بين الفرضين هو الصواب[1]. لا ما ذكره في رسالته المعمولة لهذه المسألة من لزوم ملاحظة أخف الضررين بالنسبة الى الشخصين، كالضررين المتوجهين الى شخص واحد[2].

---

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. المكاسب / ٥٨ ـ الطبعة الأولى.

(٢) الانصاري المحقق الشيخ مرتضى. رسالة في قاعدة لا ضرر/ ٣٧٤ ـ المطبوعة ضمن المكاسب.

نعم، لو اريد من عبارة الرسالة صورة ورود ضرر من السماء يدور أمره بين شخصين، كما إذا أدخلت الدابة رأسها في القدر من دون تفريط أحد المالكين، ودار الأمر بين كسر القدر أو قتل الدابة كان حسناً. إذ يمكن الالتزام هٰهنا باختيار أقل الضررين.

هذا ما أفاده (قدس سره) في هذا التنبيه مع بعض تلخيص[1].

وكلامه (قدس سره) يبدو مجملاً ولا يخلو من ارتباك. ويتضح ذلك بالتعرض لكل فرض من الفروض المزبورة والتكلم فيه على حدة.

الفرض الأول: تحمل الضرر المتوجه الى الغير لدفعه عنه.

ولا يخفى أنه لا مجال لتحكيم قاعدة: «لا ضرر» في هذا الفرض، لاثبات وجوب تحمل الضرر، لا من جهة ما أفاده (قدس سره) من ورود الحديث مورد المنة فلا يجري في مورد يستلزم منه الضرر، بل من جهة عدم الموضوع لجريانها، وذلك لان القاعدة ناظرة ـ كما عرفت ـ الى الاحكام الضررية فتتكفل رفعها.

ومن الواضح انه ليس لدينا في هذا الفرض ومع قطع النظر عن قاعدة: «لا ضرر» حكم ضرري كي يقال ان رفعه خلاف المنة، إذ الثابت هٰهنا انه لا يجب على الانسان دفع الضرر عن الغير أو رفعه ولو لم ينشأ منه ضرر عليه، فلو رأى ضرراً متوجهاً الى غيره كسيل متوجه الى داره يستلزم خرابها، فلا يجب عليه أن يدفع السيل حتى لو لم يستلزم ضرراً عليه.

وبعبارة أخرى: ان الثابت فيما نحن فيه ليس الا عدم لزوم دفع الضرر، وهو أمر عدمي، وقد عرفت ان الحديث لا نظر له الى الأمور العدمية الشرعية. إذن فلا مورد للقاعدة هٰهنا أصلاً.

وبالجملة: لم نعرف وجهاً لاثبات وجوب تحمل الضرر عن الغير بقاعدة:

---

(١) الخوانساري الشيخ موسىٰ. قاعدة لا ضرر/٢٢٢ ـ المطبوعة ضمن غنية الطالب.

«لا ضرر» كي يتأتى فيها الكلام الذي ذكره المحقق النائيني، فالتفت ولا تغفل.

الفرض الثاني: توجيه الضرر الوارد عليه الى الغير، كما لو كان السيل بطبعه متوجهاً الى داره، فيجعل له سداً يدفعه به الى دار الغير، أو يدفعه بيده أو بآلة عن داره الى دار الغير.

وقد عرفت ان المحقق النائيني (قدس سره) ذهب الى عدم جوازه لتعارض الضررين.

والذي نراه: ان المورد ليس من موارد التعارض، فان مورد التعارض هو ما اذا كان لدينا حكمان متنافيان يترتب على كل منهما الضرر، بحيث لا يمكن تطبيق القاعدة بالنسبة اليهما، كمورد ادخال الدابة رأسها في القدر الذي يأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى عن قريب.

ولا يخفى أنه ليس لدينا فيما نحن فيه حكمان كذلك، بل ليس هنا إلا حكم واحد وهو حرمة توجيه السيل الى دار الغير من جهة انه اتلاف لماله واضرار به.

والذي نلتزم به في هذا المورد بمقتضى الصناعة هو جواز توجيه السيل الى دار الغير مع ثبوت الضمان عليه. بيان ذلك: ان حرمة الاتلاف أو اضرار الغير ضررية على الشخص، فترتفع بالقاعدة، فيثبت ههنا جواز توجيه السيل. نعم[1] قد يقال: ان حرمة الاتلاف وان كانت ضررية، إلا ان رفع الحرمة يستلزم الضرر على الغير باتلاف ماله.

ومن المعلوم ان حديث: «لا ضرر» لا يتكفل نفي الحكم في مورد يستلزم النفي الضرر على الغير، إما لأجل الامتنان أو لغير ذلك مما هو ملاك نفي

---

(١) هذا ما أفاده الاستاذ (دام ظله) في مجلس الدرس، لكنه عدل عنه الى ما ذكرناه اخيراً في قولنا: (لكن نقول).

الضرر.

وبعبارة أخرى: انه من الواضح ان نفي الضرر انما هو بملاك واقعي في اعدام الضرر وعدم تحققه، فلا يشمل مورداً يستلزم من شموله ترتب الضرر. نعم مع كون الضرر الواقع على الشخص اكثر من ضرر الغير لم يمنع ضرر الغير من تطبيق القاعدة بلحاظ ضرر الشخص، فيثبت الجواز في خصوص هذه الصورة.

ولكن نقول: إن المفروض أن ضرر الغير المترتب على رفع الحرمة متدارك بالضمان، والتدارك يرفع صدق الضرر ـ كما تقدم ـ، ولو لم يرفع صدقه، فمثل هذا الضرر المتدارك لا يمنع من شمول الحديث مع استلزامه له، إذ لا ينافي ملاك رفع الضرر من امتنان أو غيره.

ثم لا يخفى عليك انه لا مجال لرفع الضمان الثابت بالاتلاف بحديث: «لا ضرر» لما اشرنا اليه غير مرة من ان الحديث لا يشمل الحكم الوارد في مورد الضرر كالضمان. إذن فالضمان ثابت على كل حال.

وقد يقال: إن الحكم بالضمان وان ورد مورد الضرر، لكن يمكن تحكيم القاعدة فيه، لا بلحاظ ضرر نفس الضمان، بل بلحاظ ضرر آخر غير مترتب عليه دائماً.

توضيح ذلك: ان الملحوظ ـ نوعاً ـ في تشريع الحكم بالضمان وجعله هو ردع المكلفين عن اتلاف مال الغير، إذ بعد التفات العاقل الى ورود الخسارة عليه عند اتلاف مال غيره لا يُقدم على اتلافه، ونظير هذا الحكم تشريع الحدود والقصاص، فان الداعي فيه نوعاً منع المكلفين من ايجاد موضوعاتها.

ومثل هذا أثر من آثار الحكم، نظير الارتداع المترتب على المنع التكليفي، فلو ترتب على الارتداع ضرر، صح اسناد ذلك الضرر الى الحكم لانه من آثاره بلحاظ كون الارتداع من آثار مثل هذا التشريع.

وعليه، فنقول: ان الحكم بالضمان ضرري ههٰنا، بلحاظ انه يترتب عليه الارتداع عن اتلاف مال الغير، ويترتب على الارتداع حصول الضرر للشخص من السيل المتوجه اليه. فيمكن تحكيم القاعدة في الضمان بلحاظ هذا الضرر، وبالنتيجة يرتفع الضمان لو أقدم على اتلاف مال الغير.

ولكن يمنع هذا القول: بان رفع الضمان ههٰنا يستلزم ورود الضرر على الغير، وهو النقص في ماله. وقد عرفت ان حديث نفي الضرر لا يشمل مورداً إذا كان يستلزم من شموله ورود الضرر، لانه خلاف ملاك نفي الضرر.

وعليه، فلا يكون الضمان مورداً للقاعدة. فيبقى ثابتاً بمقتضى دليله. فانتبه.

الفرض الثالث: التولي من قبل الجائر.

وهو ذو صورتين:

الأولى: ان يكون المكرَه عليه هو الاضرار بالغير، بحيث يكون الضرر أولاً وبالذات متوجهاً من قبل المكره على الغير، كما لو أمره الوالي بضرب شخص أو هدم داره وتوعده على تركه باضراره.

الثانية: ان يكون المكرَه عليه أمراً ضررياً بالنسبة الى المكرَه، لكن كان يتمكن من دفع الضرر عن نفسه باضرار الغير.

كما لو أمره بدفع عشرة دنانير وتوعده على ترك العطاء بالضرب، وكان يتمكن من دفع الضرر عن نفسه بأخذ عشرة دنانير من الغير ودفعها إليه.

أما الصورة الأولى: فهي على نحوين:

فتارة: ينحصر ظلم الغير بالمكرَه بحيث لو تركه لا يقوم به أحد غيره.

وأخرى: لا ينحصر به، بل يتحقق على يده غيره.

أما الأول، فلا اشكال في ارتفاع الحكم التكليفي فيه، وهو حرمة اتلاف مال الغير أو التصرف فيه بدون رضاه وغير ذلك بحسب اختلاف الموارد، لعموم

أدلـة رفع الاكراه ودليل نفي الضرر. وأما الحكم الوضعي، وهو ضمان التالف الثابت بمقتضى دليل: «من اتلف مال غيره فهو له ضامن».

فقـد يقـال: بارتفاعه عن المكرَه، لان تشريع مثل هذا الحكم يستلزم ارتداع المكلف عن الاتلاف، والارتداع هٰهنا ضرري، لانه مخالفة للجائر المتوعد ـ وقد تقدم توضيح ارتفاع الضمان بلحاظ مثل هذا الضرر في الفرض الثاني ـ. ولكن يدفعه: ان رفع الضمان أيضاً يستلزم الضرر على الغير، وهو من أتلفت داره، وفي مثله لا تجري قاعدة نفي الضرر كما أشرنا اليه في الفرض المتقدم. إذن فيتعين الالتزام بالضمان هٰهنا أخذاً بعموم دليله.

وأما الثاني، فلا اشكال ايضاً في ارتفاع الحكم التكليفي فيه لدليل نفي الاكراه على نحو ما تقدم، وأما الضمان فهو مرتفع، لأن جعله ضرري على المكرَه لترتب الارتداع عليه المستلزم لاضرار الجائر به، ولا يعارضه الضرر الواقع على الغير، إذ هو واقع على كل حال منه أو من غيره ممن لا يكون بصدد التعويض كنفس الوالي، فلا يكون تركه مستلزماً لدفع الضرر عن الغير كما هو الحال في النحو الأول، لعدم انحصار الأمر به، فقد يقوم بالهدم من لا دين له ولا يهتم بدليل الضمان، وفي مثله لايكون جعل الضمان مستلزماً لعدم الضرر، ومثل هذا الضرر لا يعارض الضرر المتوجه الى المكرَه لو ترك العمل المكره عليه. فالتفت.

وأما الصورة الثانية: فلا وجه للالتزام بجواز نهب مال الغير لدفع الضرر عن نفسه، لان دفع الضرر عن نفسه معارض باضرار الغير. وهو واضح.

الفرض الرابع: ما أذا أدخلت الدابة رأسها في القدر بحيث دار الأمر بين كسر القدر وتخليص الدابة، أو قتل الدابة وتخليص القدر.

وهٰهنـا صور ثلاث: الأولى: ان لا يكـون ذلك عن فعل شخص، بل يتحقق بدون اختيار. الثانية: ان يكون بفعل أجنبي. الثالثة: ان يكون بفعل أحد المالكين.

أما الصورة الأولى: فتارة: يكون القدر والثور متساويين في الثمن، ولنفرض ان قيمة كل منهما عشرة دنانير. وأخرى: يكونان مختلفين فيه، كما لو كان ثمن القدر عشرة وثمن الثور مائة.

أما اذا كانا متساويين، فنقول: ان لدينا حكمين أحدهما حرمة اتلاف صاحب القدر ثور الغير لتخليص قدره. والآخر حرمة اتلاف صاحب الثور قدر الغير لتخليص ثوره.

وبما أن كلاً من الحكمين ضرري بالنسبة الى المكلف، فهما مرتفعان، وترتب الضرر على الغير بواسطة رفع كل منهما، يندفع بثبوت الضمان على المتلف المخلّص لماله، فلا يعارض الضرر الناشئ عن تحريم التصرف، فيرتفع بلا ضرر، ولا تعارض بين اجراء: «لا ضرر» في احدهما واجرائه في الآخر، كما ان الضمان لا يمكن الالتزام برفعه بالبيان المتقدم في الفرض الثاني، لان في رفعه اضراراً بصاحب المال التالف. إذن فلكل منهما التصرف في مال الغير لأجل تخليص ماله مع ضمان مال الغير.

هذا، ولكن لا يخفى أنه مع الحكم بالضمان لا يقدم أحدهما على تخليص ماله ـ بحسب الموازين العقلائية ـ، لانه يفكر أنه سيخسر ما يساوي قيمة ماله الذي يريد تخليصه، فأي داع عقلائي يدفعه الى تخليص ماله؟ فيبقى كل منهما مكتوف اليد.

وفي مثل ذلك يُقطع بان الشارع جعل طريقة لتخليص أحد المالين. وعدم بقائهما محجوزين عن الانتفاع. ولا طريقة إلا بأن يلتزم بتوزع الضرر عليهما بالسوية لقاعدة العدل والانصاف المستفادة والمتصيدة من بعض النصوص، فاذا خلص أحدهما ماله يدفع الى الآخر نصف قيمة ماله وهو خمسة دنانير في الفرض. وأما من يقوم بذلك، فذلك قد يرجع في تعيينه الى القرعة أو الحاكم الشرعي وقد يتولى الحاكم ذلك بنفسه حسبة.

وأما اذا كانا مختلفين في الثمن، فلا معنى لان يحمّل صاحب القدر نصف قيمة الثور لو فرض قتله، إذ نصف قيمته يزيد على قيمة قدره باضعاف. بل يقال: إن الضرر الوارد على كل حال وعلى التقديرين بمجرد وضع الثور رأسه في القدر هو ما يكون قيمة القدر وهو عشرة، وأزيد منه لم يرد فعلاً، فيوزع ذلك بينهما بالسوية.

وطبيعة هذا الأمر تقتضي إتلاف القدر وتخليص الثور، ودفع خمسة دنانير لصاحب القدر، إذ في إتلاف الثور اضرار بصاحبه بلا تعويض، فلا وجه له.

وأما الصورة الثانية: فالأجنبي لا بد ان يخسر قيمة إحدى العينين وهو عشرة ـ مع التساوي ـ وليس الوجه فيه: أنه أضر بكل منهما، إذ لم يتحقق بعمله إتلاف مال كل منهما، كما انه لم يتحقق منه اتلاف الواحد المردد بينهما، إذ لا مالية للمردد.

وإنما الوجه فيه: انه بملاحظة مقتضى قاعدة العدل والانصاف من توزيع الخسارة الواردة على كلا الشخصين بحيث يلزم ان يخسر كل منهما نصف قيمة ماله إذا خلّص ماله واتلف مال الغير، تهبط قيمة كل منهما قبل الاتلاف الى النصف، بمعنى أن كلاً من العينين لا يبذل بازائه سوى خمسة بملاحظة تعيبه بعمل الاجنبي، فوجه خسارة الأجنبي هو انه أورد في كل من العينين عيباً أوجب نقص قيمته، فيؤخذ منه مقدار التفاوت. وعليه فتوزع العشرة المأخوذة من الأجنبي على كلا المالكين فيأخذ كل منهما خمسة.

ثم انه بعد اتلاف أحدهما وتخليص الآخر يدفع من خلص ماله نصف قيمة ماله الى من أتلف ماله كما تقدم في الصورة الأولى، فيحصّل أحدهما على ماله ويحصل الآخر علي قيمة ماله وهي عشرة.

وأما الصورة الثالثة: فقد يقال: إن أحد المالكين وهو المسبب قد أورد على صاحبه عيباً في عينه بحيث استلزم نقص قيمتها الى النصف، فيلزمه أن يخسر

قيمة هذا الوصف وهو خمسة. ثم بعد تخليص عينه مثلاً واتلاف مال غيره يلزمه ان يدفع خمسة أخرى بمقتضى ما تقدم من توزيع الخسارة الواردة من التلف على كليهما بالسوية. ونتيجة ذلك: ان الخسارة كلها تصير عليه.

ومن هنا قد يشكل: ان المالك المسبب إنما دفع الخمسة أولاً بملاحظة النقص الوارد على مال الآخر من جهة توزع الخسارة بمقتضى قاعدة العدل والانصاف، فدفع خمسة اخرى بعد الاتلاف يتنافى مع العدل والانصاف، إذ مقتضاه ثبوت الخسارة كلها على المالك المسبب لا التوزيع.

وبعبارة أخرى: ان المالك المسبب قد عوّض عن الخسارة التي يستحق صاحبه التعويض عنها وهي النصف، فأي وجه لأخذ خمسة أخرى منه؟.

وهذا الحكم ـ أعني تضمين المالك المسبب جميع الخسارة ـ وإن كان موافقاً للذوق والسليقة الفقهية، لكن تخريجه على القواعد الصناعية مشكل.

ومن هنا ينقدح الاشكال في الصورة الثانية، فان الأجنبي بعدما دفع الخسارة الواردة على كل من المالكين بملاحظة قاعدة العدل والانصاف، يكون أخذ نصف القيمة الآخر من أحد المالكين ودفعه الى صاحبه بلا وجه، إذ الخسارة التي يستحق عوضها هي النصف وقد حصل عوضه، وأما النصف الآخر فهو مما لا يعوض بمقتضى توزيع الخسارة على المالكين بمقتضى قاعدة العدل والانصاف.

نعم، الحكم الذي تقدم قريب بحسب الذوق الفقهي وإن كان اثباته بحسب القواعد مشكلاً.

نعم، قد يقال: ان الأجنبي لما أورد الضرر بمقدار عشرة دنانير، فيأخذ الحاكم الشرعي منه المال، ثم هو يختار في اتلاف احدى العينين وتخليص الأخرى ثم يدفع العشرة الى صاحب العين التالفة.

وهذا القول فقهياً وجيه، لكن لا يمكن تحقيقه على طبق القواعد في باب

الاتلاف والضمان. فتدبر.

وبالجملة: ان الحكم باستحقاق من اتلفت عينه تمام العشرة مسلم لكن الاشكال في وجهه.

هذا تحقيق الكلام في هذه الفروض.

وقد افاد السيد الخوئي في الصورة الثالثة من الفرض الرابع: ان اللازم اتلاف مال المسبب، معللاً ذلك بلزوم رد المال الى صاحبه[١].

وفيه: ان مفروض الكلام هو مورد لا يكون مال الغير تحت اليد بحيث يكون مضموناً على ذي اليد، إذ الكلام في ما يترتب على فعله من هذه الجهة خاصة دون سائر الجهات، فيفرض الكلام في مورد يكون مسبباً في ادخال الثور رأسه في القدر من دون ان يجعل يده على القدر كي يكون ضامناً.

كما انه أفاد: ان الضرر المردد الوارد في الفرض الرابع ليس ضرراً من جهة الحكم الشرعي بل هو ثابت مع قطع النظر عن الحكم الشرعي.

وفيه: انـك عرفت ان الضرر فيما نحن فيه ينشأ من الحكم الشرعي بحرمة تصرف كل منهما في مال الآخر واتلافه، فلاحظ تعرف.

هذا تمام الكلام في ما يتعلق بما أشار اليه المحقق النائيني من الفروض في التنبيه السادس.

وبقيت صورة واحـدة من صور تعـارض الضـررين، عقد لها المحقق النائيني التنبيه السابع. وهي: صورة تعارض ضرر المالك مع ضرر غيره كجاره، كما لو كان تصـرف المالك في ملكه موجباً لتضرر جاره، وترك تصرفه موجباً لتضرره نفسه[٢].

---

(١) الواعظ الحسيني محمد سرور. مصباح الأصول ٢ / ٥٦٣ ـ الطبعة الأولى.

(٢) الخوانساري الشيخ موسى. قاعدة لا ضرر/٢٢٢ ـ المطبوعة ضمن غنية الطالب.

وقـد أفاد الشيخ (رحمه الله) في هذا المقام: ان المرجع عموم:« الناس مسلّطون على أمـوالهم»، ولـو عدّ مطلق حجره عن التصرف في ملكه ضرراً لم يعتبر في ترجيح المالك ضرر زائد على ترك التصرف فيه، فيرجع الى عموم التسلط. ويمكن الرجوع الى قاعدة نفي الحرج، لأن منع المالك لدفع ضرر الغير حرج وضيق عليه، إما لحكومته ابتداء على نفي الضرر وإما لتعارضهما، والرجوع الى الأصول. هذا ما ذكره الشيخ (رحمه الله) في المقام[1].

وقد ناقشه المحقق النائيني (رحمه الله) في بعض نقاطه.

وقبل التعرض لذلك ذكر صور تصرف المالك في ملكه المستلزم للضرر على جاره وهي أربعة:

الأولى: ان يكون التصرف في ملكه لدفع ضرر يتوجه عليه بترك التصرف.

الثانية: ان يكون التصرف في ملكه لجلب نفع من دون أن يكون هناك ضرر بتركه.

الثالثة: ان يكون التصرف في ملكه عبثاً ولغواً لا لدفع ضرر ولا لجلب نفع مع قصد الاضرار بالجار.

الرابعة: ان يكون التصرف عبثاً من دون قصد الاضرار.

ونوقع الكلام في كل صورة على حدة:

أما الصورة الأولى: فقد ذكر المحقق النائيني: ان ظاهر كلمات الاصحاب رعاية ضرر المالك، فيجوز تصرفه ولو كان ضرر الجار أعظم بل يجعلونه من مصاديق عدم وجوب تحمل الضرر لدفعه عن الغير.

وقد عرفت كلام الشيخ (رحمه الله) فيها.

---

(١) الأنصاري المحقق الشيخ مرتضى. فرائد الأصول / ٣١٧ ـ الطبعة الأولى.

والذي ذهب إليه المحقق النائيني ههٰنا هو: انه لا معنى لتعارض ضرر المالك وضرر الجار، لانه لا يمكن ان يصدر حكمان متضادان من الشرع. فالحكم المجعول منه إما جواز تصرف المالك في ملكه، وإما عدم جوازه.

فاذا كان الحكم هو جواز التصرف، كما هو مفاد عموم: «الناس مسلطون على أموالهم»، فلو كان ضررياً على الغير، كان مرفوعاً بقاعدة: «لا ضرر»، ولو كان ذلك مستلزماً لورود الضرر على المالك، إذ الضرر الناشئ من قبل حكومة: «لا ضرر» على قاعدة السلطنة لا يمكن ان يكون مشمولاً لقاعدة: «لا ضرر».

وإن كان الحكم هو حرمة تصرف المالك، فهو بما انه ضرري على المالك مرتفع عنه بقاعدة: «لا ضرر» ولو استلزم رفعه الضرر على الجار، لعدم شمول عموم: «لا ضرر» للضرر الناشئ من قِبلَ تحكيمها.

والسر في ذلك: ان قاعدة: «لا ضرر» حاكمة على الأحكام الثابتة في الشريعة، فهي ناظرة الى أدلتها وموجبة لقصرها على غير موارد الضرر. ومن الواضح انه يقتضي فرض الحكم في مرحلة سابقة على القاعدة لتقدم المحكوم رتبة على الحاكم. وعليه فلا يمكن ان يكون دليل: «لا ضرر» شاملاً للضرر الناشئ من قبل تحكيمه ، لانه يقتضي ان يكون ناظراً اليه ومتأخراً عنه، والمفروض ان هذا الضرر متأخر عن دليل لا ضرر، فكيف يكون محكوماً لدليل: «لا ضرر»، فانه يلزم منه الخلف.

وهذا الاشكال ثابت، ولو قيل بشمول مثل قوله: «كل خبري صادق» أو: «كل خبري كاذب» لنفس هذه القضية بتنقيح المناط أو بوجه آخر، كما في شمول مثل: «صدق العادل» للخبر المتولد من تحكيمه على ما مر في مبحث خبر الواحد.

هذا ما أفاده المحقق النائيني (رحمه الله) والذي قرّبه بحسب الصناعة حكومة: «لا ضرر» على قاعدة السلطنة، ومقتضاها عدم جواز تصرف المالك،

لكن في آخر كلامه ذكر وجهاً لتقديم قاعدة السلطنة، وهو ان ورود القاعدة مورد الامتنان يقتضي ان لا يكون رفع الضرر موجبا للوضع، فسلطنة المالك لا ترتفع بضرر الجار إذا كان ترك التصرف موجباً لوقوعه في الضرر.

وعليه، فالمورد لا يدخل في عموم القاعدة، فتبقى قاعدة السلطنة بلا مخصص.

وقد ناقش الشيخ (رحمه الله) في بعض نقاط كلامه المتقدم:

منها: ما ذكره (قدس سره) من شمول دليل نفي الحرج لعدم السلطنة، باعتبار ان منع المالك عن التصرف في ملكه حرج وضيق عليه.

فقد ناقشه: بان الحرج المنفي في دليل نفي الحرج هو الحرج الطارئ على الجوارح لا على الجوانح، فالمرفوع ليس هو الحرج النفسي والمشقة الروحية، بل الحرج الخارجي البدني.

ومنها: ما ذكره من احتمال حكومة دليل نفي الحرج على قاعدة نفي الضرر.

فقد ناقشه بوجهين:

أحدهما: ان دليل نفي الحرج كدليل نفي الضرر لا نظر له إلا الى الاحكام الوجودية دون الاحكام العدمية، فهو لا يتكفل سوى الرفع دون الوضع. وعليه فاذا تكفل دليل نفي الضرر رفع السلطنة، فدليل نفي الحرج لا يعارضه، لانه لا نظر له الى عدم السلطنة لانها حكم عدمي.

والآخر: ان الحكومة تتقوم بنظر الدليل الحاكم الى الدليل المحكوم، وليس الأمر كذلك بالنسبة الى دليل نفي الحرج، فانه في عرض دليل نفي الضرر، فلا معنى لفرض نظر دليل نفي الحرج الى دليل نفي الضرر، بحيث يؤخذ دليل نفي الضرر متقدماً على دليل نفي الحرج، بل هما دليلان في عرض واحد ناظران الى الأحكام الثابتة في الشريعة، فكل منهما يعارض الآخر، وليس

هنا حاكم ومحكوم. أو فقل: إن كلًا منهما في نفسه ناظر الى الدليل الآخر، فيتحقق التحاكم المستلزم للتعارض.

هذا ملخص ما أفاده (قدس سره) في هذا المقام. وهو بجميع جهاته قابل للمنع.

ولنبدأ بمناقشته للشيخ (رحمه الله)، فنقول:

أما ما ذكره من ان الحرج المنفي في دليله لا يشمل الحرج الطارئ على الجوانح، فهو دعوى لا نعرف لها دليلًا واضحاً، ومقتضى اطلاق لفظ الحرج في دليل نفيه إرادة الأعم من الحرج الطارئ على الجوارح والحرج الطارئ على الجوانح، فكل ما يطلق عليه لفظ الحرج كان منفياً. ولا وجه لدعوى عدم صدق مفهوم الحرج على الحرج الجوانحي. فلاحظ.

وأما ما ذكره في مناقشة دعوى الحكومة من الوجهين:

فالوجه الأول، يندفع: بان مفروض كلام الشيخ (رحمه الله) كون المورد من موارد تعارض الضررين، بحيث فرض المورد من موارد جريان: «لا ضرر» في حكمين فيتحقق التعارض، وجعل: «لا حرج» جارية بمكان: «لا ضرر». وهذا يعني فرض كلا الحكمين وجوديين.

وحل المشكلة، ان مجرى لا حرج ليس هو عدم السلطنة، بل منع المالك من التصرف في ملكه. وبعبارة أُخرى: حرمة التصرف المؤدى الى ضرر الجار، وهو حكم وجودي لا عدمي.

وأما الوجه الثاني: فلأن كلًا من دليل نفي الضرر ودليل نفي الحرج وان كان دليلًا موضوعه العنوان الثانوي ومقتضى ذلك كونهما في عرض واحد، لكن نقول: إن دلالة أحدهما على عموم موضوعه لمورد الآخر اذا كانت أقوى من دلالة الآخر على العموم كان عموم الأقوى هو المقدم. ويلتزم بعدم عموم الآخر، وتكون النتيجة هي حكومة القوي دلالة.

وذلك نظير ما إذا كان الدليل المحكوم في بعض الافراد نصاً في دلالته، فانه يقدم على الدليل الحاكم وان كان ناظراً الى الدليل المحكوم. فان النصوصية بنظر العرف تقدم على جهة النظر، فمثلًا لو كان: «أكرم كل عالم» نصاً في زيد الفاسق العالم لأنه مورده ـ مثلًا ـ ثم ورد ان العالم الفاسق ليس بعالم، فانه لا يشمل زيداً، وإن كان ناظراً الى دليل: «اكرم كل عالم»، والنظر اليه يوجب تقديمه عليه بحسب العرف، لكن لكونه نصاً في ذلك الفرد، فالنصوصية تكون مقدمة على كون الحاكم ناظراً.

ونظير ذلك ـ وليس منه ـ ما نحن فيه، فان عموم دليل نفي الضرر لجميع الأحكام ليس بالتصريح، وانما هو من باب ان حذف المتعلق يفيد العموم، أو من باب عدم البيان في مورد البيان.

وأمـا عموم دليل نفي الحرج لجميع الاحكام فهو بالنص والتصريح. لقوله تعالى: **﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾**، والدين اسم لمجموع الأحكام والقواعد المجعولة. فيكون نظره الى موارد الضرر بالنصوصية.

وأما نظر دليل نفي الضرر الى موارد الحرج فهو بالاطلاق ونحوه. ولا يخفى ان عمـوم دليل الحرج أقوى فيكون مقدماً، ويلتزم بعدم شمول دليل الضرر لموارد الحرج. ونتيجة ذلك حكومة قاعدة: «لا حرج» على قاعدة: «لا ضرر».

فما أفاده الشيخ (رحمه الله) من احتمال الحكومة ليس بعيداً عن الصواب.

وأما ما ذكره النائيني (قدس سره): من ان مورد تعارض ضرر المالك مع ضرر الجار ليس من موارد تعارض الحكمين الضرريين، بل ليس هنا إلا حكم واحد ضرري ورفعه وان استلزم الضرر لكن الضرر الناشئ من قبل تطبيق قاعدة نفي الضرر لا يمكن ان يكون مشمولاً لدليل نفي الضرر للزوم الخلف.

فهو بظاهره وإن كان محل منع واضح، إذ يمكن حل الاشكال المزبور

بالالتزام بانحلال نفي الضرر الى افراد متعددة بعدد افراد الاحكام الضررية، فيكون النفي المتعلق بالحكم الناشيء من قاعدة: «لا ضرر» غير النفي الذي نشأ منه الحكم الضرري فلا خلف. نظير حل الاشكال في شمول دليل حجية الخبر لخبر الواسطة.

ولكن يمكن أن يكون مراده وجهاً آخر غير ما هو ظاهر العبارة، وهو: ان دليل نفي الضرر إذا تكفل نفي السلطنة وجواز تصرف المالك لكونه ضررياً على الجار، ثبت بذلك حرمة التصرف في الملك. فاذا اريد تطبيق: «لا ضرر» بالنسبة الى هذه الحرمة باعتبار انها ضررية على المالك، كان معنى ذلك نفي: «لا ضرر»، لان الحرمة ثابتة بالقاعدة، فاذا فرض نفيها كان معناه عدم جريان القاعدة وعدم تماميتها، وهو معنى نفي قاعدة: «لا ضرر». وهذا يقتضي أن يلزم من وجود القاعدة عدمها.

وبما ان منشأ ذلك هو اطلاق: «لا ضرر» بحيث يشمل الضرر الناشئ من تطبيقها، كشف ترتب هذا المحذور عن عدم وجود الاطلاق، بحيث يشمل الضرر الناشئ من قبل نفس القاعدة، ويترتب على ذلك ان الحرمة الناشئة من قبل تطبيق: «لا ضرر» في قاعدة السلطنة لا تكون مشمولة للقاعدة وإن كانت ضررية، إذ الاطلاق يلزم منه أن يكون تطبيق: «لا ضرر» في قاعدة السلطنة ـ بما انه يهيىء موضوعاً آخر للقاعدة ـ مستلزماً لعدمه وهو محال، فيرتفع الاطلاق لانه منشأ المحذور العقلي.

وهذا المحذور يشابه المحذور من شمول مثل: «كل خبري كاذب» للقضية نفسها ونحوه مما يتكفل حكماً سلبياً. ولا يتأتى مثل هذا في مثل: «كل خبري صادق» في شموله لنفسه، أو مثل: «صدق العادل» في شموله لخبر الواسطة، بل المحذور فيه ليس الا محذور الطولية والتأخر والتقدم الرتبي الذي يندفع في محله بالالتزام بالانحلال أو بتنقيح المناط ونحو ذلك.

ولكن لا يخفى عليك انه يمكن منع ما ذكره بهذا التقريب الذي ذكرناه: بانه انما يلزم إذا كان موضوع نفي الضرر هو الحكم الضرري المحقق، نظير قوله: «كل خبري كاذب» في كون موضوعه الخبر المتحقق خارجاً.

ولكن الأمر ليس كذلك، إذ يمتنع ان يكون المنفي بلا ضرر هو الحكم الثابت المحقق، إذ نفيه خلف تحققه، لان المراد بنفي الضرر نفي حدوثه لا نفي بقائه، كي لا يتنافى مع فرض ثبوته.

وانما المنفي بقاعدة: «لا ضرر» هو الحكم الضرري المقدر، بمعنى ان كل حكم اذا فرض وجوده كان ضررياً، فهو مرتفع وغير ثابت. وإذا كان الحال كذلك لم يمتنع ان يشمل أحد افراد نفي الضرر حكماً ضررياً ناشئاً من فرد آخر، ولا يلزم منه المحذور المتقدم.

وذلك لان شموله لذلك الحكم ليس متفرعاً على تحققه كي يكون نفيه مستلزماً لانتفاء نفس ذلك الفرد، فيكون الفرد محققاً لموضوع ما ينفيه، بل يكون شموله متفرعاً على فرض وجوده وتقديره، فيقال: الحرمة اذا ثبتت ههٰنا تكون ضررية فتنفى بـ:«لا ضرر». فنفيه بهذا الفرد يكون منافياً لاثباته بالفرد الأول فيتحقق التعارض بينهما، فان الفرد الأول لعموم: «لا ضرر» يستلزم ثبوت هذا الحكم، والفرد الآخر يستلزم نفيه، ولا يكون الفرد الثاني من آثار الفرد الأول كي يقال ان الفرد الأول يستلزم ما ينفيه فيلزم من وجوده عدمه.

وأما ما ذكره من الوجه الفقهي لعدم شمول قاعدة نفي الضرر لعموم السلطنة، فسيعلم ما فيه من مطاوي ما نذكره في تحقيق المختار في المسألة.

وتحقيق الحال في هذا الفرع، هو: ان قاعدة السلطنة وجواز تصرف المالك في ملكه لا يكون مشمولاً لقاعدة نفي الضرر لوجهين:

أحدهما: ان الجواز والا باحة ليس من الاحكام المستتبعة للضرر، فلا يلزم من جعلها الضرر، كما لا يلزم من رفعها رفع الضرر، فعدم جعل الاباحة لا يعني

التحريم، بل يعني ان المولى لا دخل له في الفعل نفياً واثباتاً. نعم عدم اللزوم يمكن ان يقال ان في رفعه رفعاً للضرر، لكنه أمر عدمي لا يشمله عموم نفي الضرر.

الثاني: ان عموم السلطنة لا يشمل مورد ترتب الاضرار على الغير من التسلط. فهل يدعى أحد أن عموم السلطنة يقتضي جواز تصرف المالك في سكينه بذبح شاة الغير؟ فهو لا يتكفل سوى جعل السلطنة في الجملة. إذن فدليل السلطنة يقصر عن شمول ما نحن فيه كي يكون مشمولاً لنفي الضرر.

وعليه، فالحكم الذي يكون مورداً للقاعدة ليس إلا حرمة الاضرار بالغير او اتلاف ماله، وبما ان حرمة الاتلاف ضرري على المالك فترتفع بـ: «لا ضرر»، فيثبت جواز التصرف له، فليس المورد من موارد تعارض الحكمين الضرريين.

ودعوى: ان رفع الحرمة يستلزم الضرر على الجار فكيف يرفع التحريم بـ: «لا ضرر»؟.

تندفع بما أشرنا اليه غير مرة من أن ضرر الغير متدارك بالضمان، فلا يزاحم ضرر المالك. وكون جعل الضمان ضررياً بلحاظ اثره قد عرفت أنه لا يصحح جريان: «لا ضرر» فيه، فراجع الفرض الثاني.

وعليه، فالذي نلتزم به: انه يجوز للمالك التصرف في ملكه مع ضمانه التلف الوارد على مال الغير.

هذا إذا كان الضرر الوارد على الغير مضموناً كالضرر المالي.

أما لو لم يكن مضموناً، كالضرر العرضي أو الأذى النفسي. فنلتزم بارتفاع حرمة الايذاء لانها ضررية على المالك.

ودعوى: كون ذلك خلاف ملاك دفع الضرر، لاستلزامه الضرر على الغير.

تندفع: بأن الشيء الثابت كون الملحوظ في نفي الضرر هو الضرر المالي

ومـا يشابهه، لا مثل الايذاء الروحي. فترتب الأذى النفسي على تحكيم: «لا ضرر» ليس منافياً لملاك نفي الضرر. نعم[١] اذا ترتب الضرر في العرض أمكن الالتزام بعدم ارتفاع التحريم.

وأما الصورة الثانية: فالحكم فيها هو الحكم في سابقتها، لو قلنا بان عدم النفع ضرر مشمول لحديث نفي الضرر. وهو مشكل على اطلاقه وقد تقدم الكلام فيه في اوائل البحث في بيان معنى الضرر.

وأما الصورة الثالثة: فلا وجه لارتفاع حرمة اتلاف مال الغير أو اضراره فيهـا، لعـدم كونها ضررية على المالك. ومنه يظهر الحكم في الصورة الرابعة، فلاحظ وتدبر.

هذا تمام الكلام في حديث نفي الضرر وشؤنه.

ويقع الكلام بمناسبة الضرر في حرمة الاضرار بالنفس. والكلام في مقامين:

الأول: في ثبوت حرمة الاضرار بالنفس كاضراره ببدنه أو بماله.

الثاني: في نسبة دليل حرمة الاضرار بالنفس ـ لو تم ـ مع أدلة الاحكام الثابتة الشاملة بعمومها مورد الضرر مع التعارض.

أما الكلام في المقام الأول، فقد أهمله السيدالاستاذ (دامظله)، باعتبار ان عمدة ما يمكن ان يستدل به على حرمة الاضرار بالنفس هو حديث نفي الضرر، بناء على استفادة جعل تحريم الضرر منه، فيشمل بعمومه ضرر النفس.

ولكن الظاهر من حديث نفي الضرر إرادة ضرر الغير لا النفس، فلا يكون دليلًا على حرمة ضرر النفس.

فلا بد في استفادة جرمة الضرر من مراجعة الأدلة في الأبواب المختلفة،

---

(١) لعل وجهه أن مورد رواية سمرة الضرر العرضي.

فلعله يمكن ان يستنبط منها تحريم إضرار النفس.

وهذا مما لا يسعه المجال فعلاً. ومن هنا نقل الكلام رأساً الى..

المقام الثاني: وتحقيق الحال فيه: ان الكلام تارة في الاحكام الترخيصية. وأخرى في الاحكام الالزامية.

أما الحكم الترخيصي، فالاباحة ثبوتاً تتصور على انحاء ثلاثة:

الأول: ان يكون ملاك الاباحة هو كون الفعل لا اقتضاء فيه بنفسه للالزام باحد طرفيه، بل كان وجوده وعدمه على حد سواء.

الثاني: ان تكون الاباحة لاجل وجود مصلحة اقتضائية في عدم الالزام بأحد الطرفين وإباحة الفعل له. ولكن كان موضوع ذلك هو الفعل الذي لا اقتضاء فيه للالزام، بمعنى: ان المصلحة الملزمة في جعل الاباحة انما تكون في خصوص هذا المورد.

الثالث: ان تكون الاباحة لاجل وجود مصلحة ملزمة في جعلها، بلا ان يتقيد موضوعها بما لا اقتضاء فيه للالزام، بل كانت المصلحة الملزمة في جعل الاباحة في مطلق موارد الفعل.

فان كان دليل الاباحة يدل على الاباحة بالنحو الأول، فلا يعارض دليل حرمة الاضرار بالنفس، بل دليل الحرمة هو المحكم، إذ ما يدل على عدم اقتضاء الفعل بنفسه للالزام باحد طرفيه لا يتنافى مع الدليل الذي يدل على اقتضاء الترك فيه لأجل الضرر. ولذا قيل ان ما لا اقتضاء فيه لا يتنافى مع ما فيه الاقتضاء.

وإن كان الدليل يدل على الاباحة بالنحو الثاني، فالأمر كذلك، لان دليل حرمة الاضرار بالنفس يثبت وجود المقتضي للالزام بالترك في مورد الضرر، فيخرج المورد عن موارد مصلحة جعل الاباحة.

وإن كان الدليل يدل على الاباحة بالنحو الثالث، كان معارضاً لدليل

حرمة الضرر كما لا يخفى.

هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الاثبات، فالظاهر عرفاً من دليل الاباحة كونه من النحو الأول، ولذا لا يرى هناك تعارض عرفاً بين دليل السلطنة على النفس أو المال وبين دليل تحريم اضرار الغير أو النفس، بل قد عرفت ان العرف لايرى ان دليل السلطنة يشمل موارد الاضرار بالغير، فلاحظ.

ومن هنا يظهر الحكم في تعارض دليل الاستحباب مع دليل حرمة الضرر بالنفس.

وأما الحكم الالزامي، كالوجوب، فهو على نحوين، لان عموم الدليل تارة يكون بدلياً، ويكون الضرر في أحد افراده، كالصلاة بالكيفية المخصوصة. وأخرى يكون شمولياً أو بدلياً، ويكون الضرر في أصل الطبيعة، كالوضوء الضرري أو الصوم الضرري الواجب كصوم شهر رمضان أو الصوم المنذور.

ففي الأول: لا تعارض بين دليل التحريم الشامل لهذا الفرد وبين دليل الواجب، لان دليل الوجوب يتعلق بالطبيعة، ويترتب على ذلك الترخيص في تطبيق الواجب على كل فرد من أفراده، فالتعارض في الحقيقة بين دليل الترخيص في تطبيق الطبيعة على هذا الفرد الضرري، وبين دليل تحريم الضرر، وقد عرفت حكم تعارض دليل الترخيص مع دليل حرمة الضرر.

وبعبارة واضحة: ان الترخيص في تطبيق الطبيعة على كل فرد انما هو بلحاظ تساويها في تحصيل الواجب بلا مانع. ومع وجود ملاك التحريم في أحدها ـ لأجل الضرر ـ لا يكون دليل الترخيص شاملاً له لوجود مفسدة ملزمة في هذا الفرد، فلا معنى للترخيص عقلاً او شرعاً فيه فلاحظ.

وفي الثاني: يتحقق التعارض بين الدليلين، إذ مقتضى اطلاق الوجوب ثبوت الحكم حتى في مورد الضرر، ولو بلحاظ ذات الواجب. ومقتضى اطلاق

الحرمة ثبوت الحرمة في مورد الوجوب، فيتعارضان للتنافي بين الوجوب الثابت للشيء ولو بلحاظ ذاته وبين الحرمة الثابتة له بلحاظ عنوان ثانوي طارىء.

وليس كذلك الحال في دليل الاباحة لانه وان شمل باطلاقه موردالضرر، الا انه يدل على اباحة الشيء بلحاظ نفسه. ومن الواضح انه لا تنافي بين اباحة الشيء بعنوانه الأولي وبين حرمته بعنوان ثانوي. فتدبر.

لكن يهون الخطب ان المثال المذكور للمعارضة خارج عن ذلك، لأن وجوب الوضوء يرتفع رأساً بمجرد خوف الضرر لا من جهة عدم التمكن عرفاً من استعمال الماء مع ترتب الضرر عليه، أو فقل: إن دليل تحريم الضرر رافع لموضوع وجوب الوضوء لاخذ القدرة العرفية فيهوالممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً، فلا تصل النوبة الى المعارضة، وهكذا الحال في الصوم الواجب الرمضاني أو النذري إذ أخذ في موضوع وجوب الصوم القدرة، كما انها مأخوذة في موضوع وجوب الوفاء بالنذر كما حقق في محله. فلاحظ. وتدبر.

والله سبحانه ولي التوفيق وهو حسبنا ونعم الوكيل. انتهى مبحث نفي الضرر ـ الأربعاء ١٣٩٢/٢/١٣ هـ.



الفهرس

الشبهة الموضوعية

مبحث الاشتغال

تنبيهات

تنبيهات المسألة

قاعدة نفي الضرر









